This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

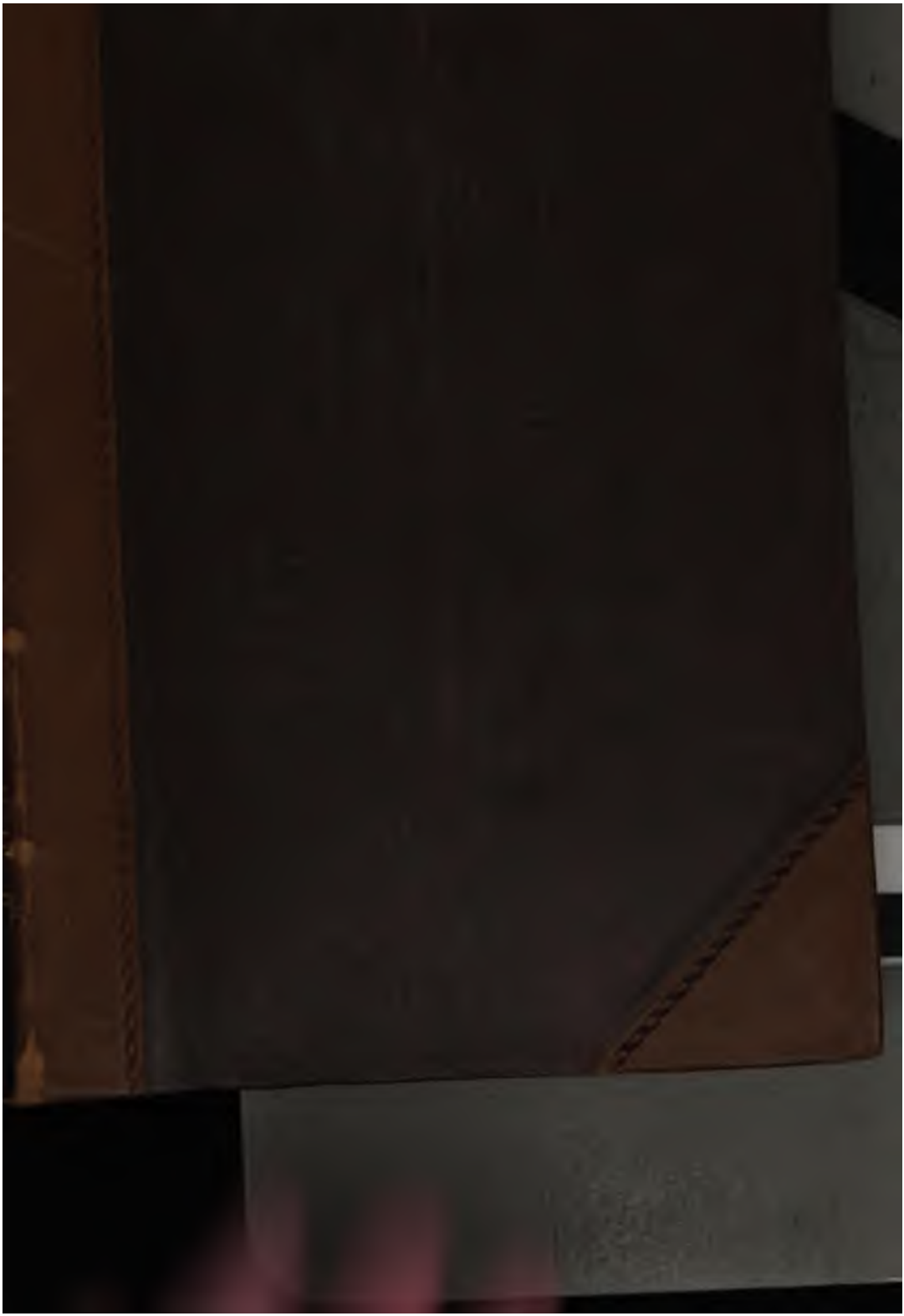
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600091628W

Die

Lehre von der Person Christi

entwickelt aus dem

Selbstbewußtsein Christi

und aus dem

Zeugnisse der Apostel

von

Wolfgang Friedrich Geß,
theologischem Lehrer an der evangel. Missionsschule zu Basel.

Basel.
Bahnmaiers Buchhandlung (C. Detloff).
1856.

101. L. 160.

Druck von C. Greiner in Stuttgart.

Vorwort.

Die Wahrheit über die Perſon Chriſti iſt nicht erſt zu finden, ſondern in ihren weſentlichen Zügen längſt in den Bekenntniſſen der Kirche niedergelegt. Andererſeits führt die Erforſchung des Sohnes Gottes, je tiefer ſie zu bringen ſucht, um ſo gewiſſer zu dem demüthigen Geſtändniſſe, daß es hier Tiefen gibt deren Durchdringung auf der irdiſchen Entwicklungsſtufe der Erkenntniß uns nicht gelingen kann. Gleichwohl bleibt zwiſchen Dem, was durch die Bekenntniſſe der Kirche vor Jahrhunderten in ſchriftmäßiger Weiſe dargelegt iſt und zwiſchen der Grenze, über welche unſer Erkennen innerhalb dieſer Zeitlichkeit nicht hinausſchreiten kann, noch ein weiter Raum für die Forſchung frei. Die Fülle des Reichthums, welchen die Schrift, wie über die göttliche Wahrheit überhaupt, ſo insbeſondere über deren Mittelpunkt, den Sohn Gottes und Menſchenſohn enthält, iſt groß genug um jeder Generation der Gemeinde neue Ausbeute darzureichen. Und die Darſtellung der Wahrheit, wie ſie der Herr ſelbſt in ſeinem eigenen Zeugniſſe und der Geiſt des Herrn durch die Apoſtel gegeben hat, iſt in ihrer Einfachheit ſo lebensvoll und unſere menſchlichen Denkformen ſo

überragend, daß die adäquate Erfassung derselben nur in immer erneuerter Arbeit geschehen kann. Wie von der praktischen Erkenntniß Christi durch den einzelnen Christen beides gilt, daß der dessen Herz zu Christo bekehrt ist Christum erkannt hat und daß er ihn doch immer von Neuem erkennen muß, so gilt auch von der Gemeinde beides, daß sie längst die wahre Lehre von Christo hat und daß sie dieselbe doch immer völliger finden muß. Wir dürfen uns freuen, daß es der Herr der seit einigen Jahrzehnten neu erwachten Theologie hat gelingen lassen, einige Schritte in der Erforschung Christi zu thun welche sich als Fortschritte bewähren werden. Indem auch ich es wage einen Versuch über die Person Christi zu veröffentlichen, geschieht es mit dem Bewußtsein, daß ich mich ernstlich bemüht habe, die sich selbst auslegende Schrift um den Sinn ihrer einzelnen Stellen und um den Organismus ihrer Gesammtanschauung zu befragen; was ich wider Wissen und Wollen gegen den Sinn der Schrift gesagt haben sollte, erkläre ich von vorn herein für ungiltig und werde mich freuen eines Besseren belehrt zu werden; vielleicht darf ich aber hoffen, daß es auch mir vergönnt gewesen, da oder dort Etwas, was zum volleren Verständnisse unseres Herrn dienen kann, aus der Schrift zu schöpfen.

Es ist zunächst die Theologie, welcher dieser Versuch dienen möchte, aber ich gebe mich der Hoffnung hin, daß auch denkende Nichttheologen meine Abhandlung brauchbar für sich finden werden. Unsere Kirche erfreut sich Gottlob einer schönen Anzahl von Laien, denen eine tiefer gehende und zusammenhängende Glaubenserkenntniß am Herzen liegt und dem theologischen Vortrage seinerseits ist es zum Gewinn, wenn er sich der Einfachheit befleißigt. Unser Herr

hat das Tiefſte in den einfachſten Worten ausgeſprochen, dadurch iſt auch der theologiſchen Wiſſenſchaft der Weg gewieſen.

Ich gehe von der Vorausſetzung der Aechtheit ſämmtlicher Schriften des neuen Teſtamentes aus. Dieſelbe im Einzelnen zu rechtfertigen iſt innerhalb einer chriſtologiſchen Schrift nicht der Ort. Aber ich glaube gezeigt zu haben, daß ſich bei dieſer Vorausſetzung eine ebenſo einfache als den Geſetzen geiſtiger und geiſtlicher Entwicklung entſprechende Geſchichte der neuteſtamentlichen Chriſtologie ergibt. Wie wäre dieß möglich, wenn Verfaſſer und Entſtehungszeiten der meiſten Schriften in Wahrheit ganz andere wären? Umgekehrt — kann ſich Jemand unter den Vorausſetzungen der neueren Kritik von dem Entwicklungsgange der chriſtologiſchen Anſchauung ein klares, den geſchichtlichen Sinn befriedigendes Bild entwerfen? Ferner hoffe ich in meinem Theile Etwas beizutragen zur allſeitigen Feſtſtellung der drei Sätze, daß der Chriſtus der drei erſten Evangelien und der des vierten ſich gegenſeitig vorausſetzen, daß der Chriſtus der Apokalypſe und der des vierten Evangeliums ſich in der innigſten Harmonie befinden, daß die pauliniſche Chriſtologie durch alle Briefe hindurch, welche den Namen dieſes Apoſtels tragen, ſo weit dieſelben überhaupt für die Chriſtologie von eingreifender Bedeutung ſind, ſich darſtellt als Ein organiſches Gewächs. Wenn aber dieſe Sätze, zumal die zwei erſten, Wahrheit ſind, ſo ſind die kritiſchen Fragen über das N. Teſtament in den weſentlichen Punkten bereits entſchieden.

Betreffend die Selbſtentäußerung des Sohnes Gottes bei der Menſchwerdung mit Theologen wie Liebner, Thomaſius und Hofmann in der Grundanſchauung zuſammenzutreffen, erfreut mich um ſo mehr, als es in ſelbſtſtändiger Weiſe geſchieht. Meine

Ueberzeugung steht mir dießfalls in ihren Grundzügen schon lange fest. In der konkreten Durchführung aber stellt sich mir Manches in ein anderes Licht als den hochgeachteten Männern, welche ich eben genannt habe. Wie denn auch meine Methode verschieden ist von der, welche Hofmann, noch verschiedener von der welche Thomasius und Liebner befolgen, indem Thomasius von dem christlichen Bewußtsein den Ausgangspunkt nimmt, Liebner vorherrschend speculativ verfährt.

Schließlich erlaube ich mir die Bemerkung, daß ich mehrere Fragen, deren Besprechung man in einer christologischen Schrift erwarten könnte, darum hier nicht berührt habe, weil sie mit einer Darstellung des Werkes Christi sich mir schicklicher zu verbinden scheinen.

Basel, im September 1856.

Fr. Geß.

Inhalt.

Erster Abschnitt: Der ewige Sohn Gottes.

Cap. 1. Das Selbstzeugniß Jesu von seiner Gottessohnschaft. §. 1—10 (S. 1—45).

§. 1. Jesu Mittlerstellung (S. 1—7). §. 2. Er nennt sich des Menschensohn (S. 7—10). §. 3. Andererseits den Sohn Gottes (S. 10 und 11). §. 4. Alttestamentlicher Begriff von Gottessohn (S. 12—16). §. 5. Jesus bleibt nicht stehen bei diesem theokratischen Begriffe (S. 16 und 17). §. 6. Er nennt sich den Sohn Gottes im Sinne der Wesensgleichheit mit Gott (S. 17—24). §. 7. Welche beruht auf vorweltlicher Zeugung aus dem Vater (S. 25—32). §. 8. Diese Sohnschaft Jesu ist der Schlüssel zum Verständniß seiner Mittlerstellung (S. 32—37). §. 9. So wie zum Verständnisse seiner Stellung zum Vater und zum heiligen Geiste (S. 37—39). §. 10. Verhältniß dieser Sohnschaft zur alttestamentlichen Sohnschaft und zur messianischen Weissagung (S. 39—45).

Cap. 2. Das Bekenntniß der judenchristlichen Gemeinde von dem göttlichen Wesen Jesu. §. 11—13 (S. 45—67).

§. 11. Die Berichte der Apostelgeschichte. Der Brief des Jakobus. Folgerungen aus den Briefen an die Römer und Hebräer (S. 45 bis 60). §. 12. Die Briefe des Petrus (S. 60—65). §. 13. Das Ergebniß (S. 66—67).

Cap. 3. Das Zeugniß des erhöheten Jesus von seiner Gottessohnschaft durch Paulus und Johannes.

1) Paulus. §. 14—22 (S. 67—92).

§. 14. Das Zeugniß Pauli von Jesu beruht auf Selbstzeugnissen des erhöheten Jesus (S. 67—72). §. 15. Christus der zweite Adam (S. 72—74). §. 16. Der Himmlische (S. 74 und 75). §. 17. Der

Vermittler der ersten Schöpfung (S. 75–78). §. 18. Das Abbild des unsichtbaren Gottes. Welcher in der Gestalt Gottes und in der Gottgleichheit war (S. 78—83). §. 19. Der Offenbarer im alten Bunde. Geist der Heiligkeit. Die Fülle der Gottheit wohnet in ihm. Der lebendigmachende Geist (S. 83–87). §. 20. Christus ist Gott (S. 87—89). §. 21. Gottes Sohn (S. 89—92). §. 22. Zusammenfassung (S. 92).

2) Der Hebräerbrief. §. 23 (S. 93—99).

3) Johannes. §. 24—30 (S. 99–125).

§. 24. Des erhöheten Jesus Selbstzeugniß an den Johannes in den Visionen der Apokalypse (S. 99—104). §. 25. Ihm wird entsprechen Johannis Zeugniß von Jesu (S. 104 und 105). §. 26. Johannis Zeugniß von Jesu Verhältniß zum Vater und zum Geiste (S. 105 bis 109). §. 27. Von seinem Verhältniß zu den Seelen der Menschen (S. 109 und 110). §. 28. Von seinem Verhältniß zur gesammten Schöpfung (S. 110—113). §. 29. Die Logoslehre des Johannes (S. 113—122). §. 30. Sein Begriff von der Sohnschaft (S. 122—125).

Cap. 4. Das Verhältniß des apostolischen Zeugnisses von Jesu zum Selbstzeugnisse Jesu auf Erden. §. 31 (S. 125—133).

Cap. 5. Die Geschichtlichkeit und die Beweiskraft des Selbstzeugnisses Jesu. §. 32 und 33 (S. 134—149).

Cap. 6. Die Persönlichkeit des heiligen Geistes. §. 34 (S. 149—156).

Cap. 7. Die ewige Zeugung des Sohnes. §. 35—43 (S. 157—200).

1) Die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater. §. 35 (S. 157–165).

2) Die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

§. 36. Der Sohn, Lebensquell der Welt (S. 165–168).
§. 37. Die Ewigkeit des Sohnes (S. 168–174).
§. 38. Der Sohn, Lebensquell des heiligen Geistes (S. 174 bis 182).
§. 39. Die Lebenstiefen des Vaters sind auch die des Sohnes (S. 182— 185).
§. 40. Der Sohn aus der Substanz des Vaters (S. 185 - 187).
§. 41. Das Nebeneinanderlein der Abhängigkeit vom Vater und der Wesensgleichheit mit ihm (S. 187—191).

3) Die ewige Zeugung des Sohnes.

§. 42. Begriff und Transscendenz der ewigen Zeugung (S. 191 bis 198).
§. 43. Die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes (S. 198—200).

Zweiter Abſchnitt: Der Sohn Gottes auf Erden.

§. 44. Vorbemerkung (S. 201).

Cap. 1. Die wirkliche Menſchheit des irdiſchen Jeſus.

§. 45. Jeſu Selbſtzeugniß (S. 202–206). §. 46. Das apoſtoliſche Zeugniß (S. 206–211).

Cap. 2. Seine Sündloſigkeit.

§. 47. Die Sündloſigkeit (S. 211—215). §. 48. Die Erzeugung durch den h. Geiſt (S. 215–222).

Cap. 3. §. 49. Die göttliche Herrlichkeit Jeſu auf Erden (S. 222—242).

Dritter Abſchnitt: Der verherrlichte Sohn Gottes.

§. 50. Vorbemerkung (S. 243—245).

Cap. 1. Die himmliſche Herrlichkeit des verklärten Jeſus. §. 51 (S. 245 bis 255).

Cap. 2. Die wahre Menſchheit des verherrlichten Jeſus. §. 52–54 (S. 256—269).

§. 52. Der Sohn Gottes iſt noch Menſch (S. 256 und 257). §. 53. Die Fülle der Gottheit wohnt leiblich in ihm (S. 258–266). §. 54. Auch ſein Inneres trägt noch das menſchliche Gepräge (S. 266—269).

Cap. 3. Die Wirkungsweiſe des verherrlichten Jeſus. §. 55 (S. 269—280).

Vierter Abſchnitt: Die geſchichtliche Entwicklung des Sohnes Gottes.

§. 56. Vorbemerkung (S. 281).

Cap. 1. Die Fleiſchwerdung des Logos §. 57—65 (S. 282–333).
§. 57. Das Problem (S. 282–284). §. 58 und 59. Ob es ohne Vorausſetzung der Selbſtentäußerung des Logos lösbar ſei? (S. 284 bis 292). §. 60 und 61. Die Selbſtentäußerung des Logos (S. 292 bis 309). §. 62—64. Die Unbegreiflichkeit und die Begreiflichkeit der Selbſtentäußerung (S. 309—320). §. 65. Ob neben dem ſelbſtentäußerten Logos eine beſondere menſchliche Seele in Jeſu anzunehmen ſei? (S. 320—333).

Cap. 2. Die Lebensentwicklung des Sohnes von der Fleiſchwerdung bis zur Verherrlichung. §. 66—72 (S. 334—377).

§. 66. Vorbemerkung (S. 334—336).
§. 67. Die Naturbegabung Jeſu (S. 336—388). §. 68. Die Entwicklung Jeſu zur Heiligkeit (S. 338–351). §. 69. Die Entwicklung

Jesu zum Durchwohntsein von der Fülle des Vaters (S. 352—354). §. 70. Die Entwicklung von Jesu Erkenntniß seiner selbst als des Sohnes Gottes (S. 354—362). §. 71. Die Entwicklung von Jesu Erkenntniß des Vaters (S. 362—372). §. 72. Die Stellung der Taufe Jesu in seinem Entwicklungsgange (S. 372—375).

Cap. 3. Die Verherrlichung des Sohnes §. 73. (S. 375—385).

Fünfter Abschnitt: Die Menschwerdung des Sohnes und die Trinität.

§. 74. Die Unbegreiflichkeit der göttlichen Liebe (S. 386 388). §. 75. Die Probleme, welche aus der Selbstentäußerung des Logos in Betreff der Trinität entspringen (S. 388 393). §. 76—79. Nothwendigkeit und Freiheit innerhalb der Trinität (S. 393—403). §. 80. Versuch einer Lösung der aufgestellten Probleme (S. 403 bis 406).

Erſter Abſchnitt.

Der ewige Sohn Gottes.

Cap. 1.

Das Selbſtzeugniß Jeſu von ſeiner Gottesſohnſchaft.

§. 1.

Die Predigt mit welcher Jeſus in Galiläa auftrat wird von Matthäus in 4, 17. mit denſelben Worten zuſammengefaßt wie die ſeines Vorläufers Johannes in 3, 2. „thut Buße, denn das Himmelreich iſt herbeigekommen.“ Auch ſpäterhin finden wir einige Reden Jeſu, in welchen er den Weg des Menſchen zu Gott in einer umfaſſenden Weiſe beſpricht, ohne dabei ſeine Perſon als für die Menſchen unentbehrlich namhaft zu machen, ſo daß, wer nur ſolche Ausſprüche Jeſu vernommen hätte, ihn nur für einen von Gott zeugenden Propheten, nicht aber für den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen erkennen würde. So beſonders das Vaterunſer, durch welches er beim erſten Male Matth. 6, 9. ff. die Jünger ſammt dem umgebenden Volke, beim andern Male Luc. 11, 1. ff. die Jünger allein das Beten lehrt. Ebenſo das Gleichniß vom verlorenen Sohne, darin er, freilich zunächſt den Feinden, Luc. 15, 2., den Weg darlegt, wie ein Sünder begnadigt wird.

Allein das ſind vereinzelte Fälle. Daß Jeſus, wo er nur *Vorbereitendes* oder wo er *ſpecielle* Punkte in Betreff des Gottesreiches und unſerer Stellung zu demſelben beſpricht, ſeiner eigenen Perſon und ihrer Bedeutung für das Reich Gottes keine Erwähnung

BIBLIOTHECA · BODLEIANA ·

Druck von E. Greiner in Stuttgart.

Vorwort.

Die Wahrheit über die Perſon Chriſti iſt nicht erſt zu finden, ſondern in ihren weſentlichen Zügen längſt in den Bekenntniſſen der Kirche niedergelegt. Andererſeits führt die Erforſchung des Sohnes Gottes, je tiefer ſie zu bringen ſucht, um ſo gewiſſer zu dem demüthigen Geſtändniſſe, daß es hier Tiefen gibt deren Durchdringung auf der irdiſchen Entwicklungsſtufe der Erkenntniß uns nicht gelingen kann. Gleichwohl bleibt zwiſchen Dem, was durch die Bekenntniſſe der Kirche vor Jahrhunderten in ſchriftmäßiger Weiſe dargelegt iſt und zwiſchen der Grenze, über welche unſer Erkennen innerhalb dieſer Zeitlichkeit nicht hinausſchreiten kann, noch ein weiter Raum für die Forſchung frei. Die Fülle des Reichthums, welchen die Schrift, wie über die göttliche Wahrheit überhaupt, ſo insbeſondere über deren Mittelpunkt, den Sohn Gottes und Menſchenſohn enthält, iſt groß genug um jeder Generation der Gemeinde neue Ausbeute darzureichen. Und die Darſtellung der Wahrheit, wie ſie der Herr ſelbſt in ſeinem eigenen Zeugniſſe und der Geiſt des Herrn durch die Apoſtel gegeben hat, iſt in ihrer Einfachheit ſo lebensvoll und unſere menſchlichen Denkformen ſo

überragend, daß die adäquate Erfassung derselben nur in immer erneuerter Arbeit geschehen kann. Wie von der praktischen Erkenntniß Christi durch den einzelnen Christen beides gilt, daß der dessen Herz zu Christo bekehrt ist Christum erkannt hat und daß er ihn doch immer von Neuem erkennen muß, so gilt auch von der Gemeinde beides, daß sie längst die wahre Lehre von Christo hat und daß sie dieselbe doch immer völliger finden muß. Wir dürfen uns freuen, daß es der Herr der seit einigen Jahrzehnten neu erwachten Theologie hat gelingen lassen, einige Schritte in der Erforschung Christi zu thun welche sich als Fortschritte bewähren werden. Indem auch ich es wage einen Versuch über die Person Christi zu veröffentlichen, geschieht es mit dem Bewußtsein, daß ich mich ernstlich bemüht habe, die sich selbst auslegende Schrift um den Sinn ihrer einzelnen Stellen und um den Organismus ihrer Gesammtanschauung zu befragen; was ich wider Wissen und Wollen gegen den Sinn der Schrift gesagt haben sollte, erkläre ich von vorn herein für ungiltig und werde mich freuen eines Besseren belehrt zu werden; vielleicht darf ich aber hoffen, daß es auch mir vergönnt gewesen, da oder dort Etwas, was zum volleren Verständnisse unseres Herrn dienen kann, aus der Schrift zu schöpfen.

Es ist zunächst die Theologie, welcher dieser Versuch dienen möchte, aber ich gebe mich der Hoffnung hin, daß auch denkende Nichttheologen meine Abhandlung brauchbar für sich finden werden. Unsere Kirche erfreut sich Gottlob einer schönen Anzahl von Laien, denen eine tiefer gehende und zusammenhängende Glaubenserkenntniß am Herzen liegt und dem theologischen Vortrage seinerseits ist es zum Gewinn, wenn er sich der Einfachheit befleißigt. Unser Herr

hat das Tiefſte in den einfachſten Worten ausgeſprochen, dadurch iſt auch der theologiſchen Wiſſenſchaft der Weg gewieſen.

Ich gehe von der Vorausſetzung der Aechtheit ſämmtlicher Schriften des neuen Teſtamentes aus. Dieſelbe im Einzelnen zu rechtfertigen iſt innerhalb einer chriſtologiſchen Schrift nicht der Ort. Aber ich glaube gezeigt zu haben, daß ſich bei dieſer Vorausſetzung eine ebenſo einfache als den Geſetzen geiſtiger und geiſtlicher Entwicklung entſprechende Geſchichte der neuteſtamentlichen Chriſtologie ergibt. Wie wäre dieß möglich, wenn Verfaſſer und Entſtehungszeiten der meiſten Schriften in Wahrheit ganz andere wären? Umgekehrt — kann ſich Jemand unter den Vorausſetzungen der neueren Kritik von dem Entwicklungsgange der chriſtologiſchen Anſchauung ein klares, den geſchichtlichen Sinn befriedigendes Bild entwerfen? Ferner hoffe ich in meinem Theile Etwas beizutragen zur allſeitigen Feſtſtellung der drei Sätze, daß der Chriſtus der drei erſten Evangelien und der des vierten ſich gegenſeitig vorausſetzen, daß der Chriſtus der Apokalypſe und der des vierten Evangeliums ſich in der innigſten Harmonie befinden, daß die pauliniſche Chriſtologie durch alle Briefe hindurch, welche den Namen dieſes Apoſtels tragen, ſo weit dieſelben überhaupt für die Chriſtologie von eingreifender Bedeutung ſind, ſich darſtellt als Ein organiſches Gewächs. Wenn aber dieſe Sätze, zumal die zwei erſten, Wahrheit ſind, ſo ſind die kritiſchen Fragen über das N. Teſtament in den weſentlichen Punkten bereits entſchieden.

Betreffend die Selbſtentäußerung des Sohnes Gottes bei der Menſchwerdung mit Theologen wie Liebner, Thomaſius und Hofmann in der Grundanſchauung zuſammenzutreffen, erfreut mich um ſo mehr, als es in ſelbſtſtändiger Weiſe geſchieht. Meine

essen als das Brod, sein Fleisch und Blut essen und trinken als die einzige Speise zum ewigen Leben (Joh. 6, besonders V. 53—55), Reben sein an ihm und ohne den Saft aus ihm uns untüchtig und verloren achten, 15, 1. ff. Daher denn auch unser ganzes Thun und Lassen durch das Verhältniß zu ihm bestimmen lassen. Um Jesu willen das Leben verlieren heißt es finden, Matth. 16, 25. Um seinetwillen verfolgt werden heißt um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden und macht selig, Matth. 5, 10. f. Was man ihm gethan oder nicht gethan hat entscheidet im Gericht für ewig, 25, 34. ff. Jesus hat nirgends geradezu verlangt, daß wir ihn anbeten, aber wenn wir ihn ehren sollen wie den Vater, Joh. 5, 23., wenn er das Gebet gewährt, 14, 13. f., den heiligen Geist gibt, 15, 26. 16, 7. Luc. 24, 49., die Todten lebendig macht, die Welt richtet, Matth. 25, wenn ihm alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, Matth. 28, wenn wir auf ihn getauft sind wie auf den Vater und den heiligen Geist, so versteht sich das Beten zu ihm von selbst und er hat es auch angenommen, als Thomas zu ihm sprach: mein Herr und mein Gott! Joh. 20, 28.

Der Mensch kann keine Hoffnung auf Gott setzen, welche uns Jesus in diesen Aussprüchen nicht lehrte auch auf ihn zu setzen, wir können keine Verpflichtung gegen Gott in unserem Gewissen finden, welche Jesus nicht auch gegenüber von seiner Person in Anspruch nähme.

Zwar will er blos der Weg sein, nicht selbst das Ziel, aber in der Weise, daß die Gemeinschaft mit ihm nicht erst das Mittel ist, um von ihm aus zur Gemeinschaft der göttlichen Lebensfülle in dem Vater zu kommen, sondern er ist selbst schon die Wahrheit und das Leben, ihn habend hat man das Leben, Joh. 14, 6. Zwar soll für die Jünger Jesu eine Zeit kommen, wo Jesus nicht mehr für sie bittet, weil sie selbst im Namen Jesu zu bitten wissen, denn nicht etwa ein Mangel an Liebe des Vaters zu den an Jesum Glaubenden, sondern nur die annoch vorhandene Ungeschicklichkeit der Jünger zum gottgefälligen Beten ist der Grund, warum Jesus für sie bitten muß, Joh. 16, 26. 27.; aber eben hieraus ist ersichtlich, daß Jesu Beten *für* sie nur in dem Maße aufhört, in welchem Jesu Beten

in ihnen heranreift, denn das Bitten im Namen Jesu ist nach der Beschreibung des Neuen Testaments ein Bitten aus der Erleuchtung durch den in uns gegenwärtigen, uns erleuchtenden Jesus (vgl. Matth. 18, 20.), auch kann es nach Joh. 17, 20—24. kein höheres Ziel des Betens geben, als daß Jesus vollkommen in uns sei und daß wir seine Herrlichkeit schauen dürfen.

So viel ist klar, daß gegenüber von dieser Menge hoher Aussprüche Jesu über seine mittlerische Stellung solche Reden, in welchen er seiner Person für das Verhältniß zwischen Gott und den Menschen nicht erwähnt, wie das Vaterunser und das Gleichniß vom verlorenen Sohne, aus besonderen Zwecken der Lehrweisheit erklärt werden müssen; deßgleichen auch, wenn wir gedenken, was der Herr sonst für sich in Anspruch nimmt, solche Worte, wie das gegen den Jüngling: was nennest du mich gut? Niemand ist gut, denn der Einige Gott, Matth. 19, 17.

§. 2.

Für wen hat denn aber Jesus sich selbst erklärt, wenn er sich eine solche Stellung zwischen Gott und uns zuschreibt und eine solche Stellung der Menschen zu ihm für sich verlangt? Der Name, mit welchem er gewöhnlich sich benennt, ist „der Sohn des Menschen." Wohl fünfzig Male hören wir diese Benennung aus seinem Munde. Es ist klar, daß Jesus sich hiemit als einen wirklichen, aber nicht minder, daß er sich für einen von allen Andern verschiedenen Menschen erklärt, denn sonst hätte es ja keinen Sinn, gerade sich „des Menschen Sohn" zu nennen, während wir Alle Söhne von Menschen sind. Dieses Besondere, was Jesus sich zuschrieb, zu erklären, können wir zuerst den Zusammenhang der Stellen befragen, in welchen diese Selbstbezeichnung Jesu gefunden wird.

Nirgends ist derselbe so auffallend, wie in Matth. 26, 64. Als der Hohepriester ihn beschwört, ob er der Messias, der Sohn Gottes sei, so antwortet Jesus mit einem feierlichen Ja, fährt aber fort: aber ich sage euch, von nun an werdet ihr sehen des Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels. In tiefer Niedrigkeit beschwört er, der Messias zu sein,

aber bald soll seine Erhöhung zur höchsten Majestät die Wahrheit seiner Versicherung offenbaren. Warum geht hier der Herr von dem „Christus (Messias), der Sohn Gottes," sofort über zu „Menschensohn"? Der Grund kann nur darin liegen, daß er die Erfüllung von Daniel 7, 13. und 14. in seiner Person aussprechen will, wo der Prophet schaut, wie nach Vertilgung der 4 Thiere, das ist der 4 Weltreiche des Fleisches durch Gottes Gericht, einer wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels kommt, vor den Ewigen gebracht und ewige Herrschaft, Herrlichkeit und Königthum ihm gegeben wird.

In dieser Stelle verweist uns Jesus selbst auf das Alte Testament und erklärt sich mit der Benennung „des Menschensohn" für den, welchem nach der Weissagung das ewige Königthum über alle Völker zugehöre, also für den Messias Israels und der Welt.

Allein die Andeutung, daß in seiner Person die Weissagung Daniels verwirklicht, er also der Messias sei, kann doch nicht bei allen den Malen, wo Jesus sich des Menschensohn nennt, seine einzige Absicht sein. Wie seltsam wäre es, wenn er nur immer mit dieser Beziehung auf Daniel seine Messianität angedeutet hätte! Warum nannte er sich nicht auch den Knecht Gottes mit Bezug auf Jes. Cap. 40—53? Warum nicht den Zemach (Sproß, nehmlich Gottes oder Davids), eine Bezeichnung des Messias, welche aus Jes. 4, 2. stammend und von Jerem. in 23, 5. 33, 15. aufgenommen, in Sachar. 3, 8. und 6, 12. geradezu ein Eigenname des Messias ist? Warum nicht in den Fällen, da er seine Messianität offen aussprechen wollte, kurzweg „Davids Sohn?" Es wird also noch ein weiterer Sinn in der Benennung „des Menschensohn" enthalten sein.

Was mußte denn aus dem Ausdrucke „des Menschensohn" *als solchem* für einen denkenden Zuhörer sich ergeben, zumal wenn er ihn immer von Neuem vernahm? Ohne Zweifel zweierlei: Zuerst der Gedanke, daß wer sich *unter lauter Menschensöhnen stehend immer wieder* „des Menschensohn" nenne, sein Menschsein für etwas Wunderbares und den eigentlichen Kern seines Wesens für übermenschlich erklären wolle. Sodann die Frage: welches Menschen Sohn? Und darauf konnte die Antwort nur lauten: Adams Sohn oder vielleicht noch eher: nicht dieses oder jenes Menschen, sondern der Mensch-

heit Sohn, jedenfalls also: der wahre, der ideale Menſch, der Menſch, auf den gewartet ward.

Israelitiſchen Hörern, welche von Jeſus zugleich vernahmen und an ſich ſelber erfuhren, daß er die Quelle göttlichen Lebens ſei, mochte der erſte Gedanke näher liegen, „des Menſchenſohn, das iſt der wunderbare Menſch, der in ſeinem Kerne mehr iſt als Menſch;“ aber Paulus, deſſen Blick ganz auf Jeſu Stellung nicht zu Israel allein, ſondern zu der ganzen Menſchheit gerichtet iſt, hat dann in „des Menſchenſohn“ zugleich den Sohn der Menſchheit erkannt, den wahren Menſchen, auf den ſie gewartet, den andern Adam, welcher ſie aus dem irdiſchen Leben in das himmliſche (1 Cor. 15, 45. und ff.), aus dem Tode in das Leben (Röm. 5, 12—19.) gezeuget hat.

In der That liegt aber dieſer doppelte Sinn auch ſchon in der Stelle des Daniel angedeutet. Der erſte, „des Menſchenſohn = der wunderbare Menſch,“ darin, daß es nicht heißt: „mit den Wolken des Himmels kam eines Menſchenſohn,“ ſondern „kam wie eines Menſchenſohn.„ Der andere, „der Sohn der Menſchheit, ihre Blüthe, der wahre Menſch,“ darin, daß die Reiche, auf deren Trümmern das neue Königreich erbauet wird, obwohl menſchliche Reiche, dennoch nur als Thiere dargeſtellt werden; der Adel der menſchlichen Natur wird erſt in dem neuen Reiche an's Licht gebracht: dort herrſchte das Fleiſch, hier erſt der Geiſt, nach welchem der Menſch das Ebenbild Gottes iſt.

Alſo das iſt der Sinn, welchen Jeſus mit der Bezeichnung „des Menſchenſohn“ verbunden haben muß: der wunderbare und der der Menſchheitsidee entſprechende Menſch, dem nach der Weiſſagung das Königthum zufallen wird. Jetzt war es mehr das eine Moment, dann mehr das andere, was beſonders hervortreten ſollte.

Nur wenn wir in dieſer Weite den Begriff des Menſchenſohnes faſſen, haben wir überall, wo der Zuſammenhang bedeutungsvoll erſcheint, einen paſſenden Schlüſſel zum Verſtändniſſe. Z. B. Matth. 8, 20.: Obwohl des Menſchenſohn, habe ich nicht, wo ich mein Haupt hinlegen ſoll. 12, 8.: Weil des Menſchenſohn, iſt er des Sabbaths Herr, — um des Wunderbaren willen, das in der Verborgenheit ſeines Inneren liegt. 12, 32.: Das Wort wider des Menſchenſohn kann vergeben werden, weil er des Menſchenſohn iſt, weil das Wun-

der seines Wesens tief in der menschlichen Natur sich verhüllt. Auch läßt sich bei dieser Auffassung der stets wiederholte Gebrauch dieses Namens völlig begreifen. Nur ein tiefbedeutsamer Name kann als immer wiederkehrende Selbstbenennung von Jesu erwartet werden. Und dieser Name war nicht offen genug, um dem Fanatismus der Feinde sofort eine Anklage darzubieten, war zu räthselhaft, als daß die Geistesträgheit sogleich sich hätte einbilden können, ihn zu verstehen, war eben durch das Räthselhafte reizend, seinem tiefen Sinne nachzuforschen. Zugleich lag darin für das weiter dringende Verständniß die Heilandsstellung Jesu zur ganzen Menschheit eingewickelt. Wer dieses Wort verstand, war über den Partikularismus hinaus. Des Menschensohn gehört der Menschheit so gut wie den Kindern Israels.

Aber worin besteht das Wunderbare dieses Menschen? warum ist er der wahre, der gottgefällige Mensch, die Blüthe der Menschheit? was berechtigt ihn zu dem ewigen Königthum? Diese Frage liegt in „des Menschensohn," aber die Antwort liegt nicht darin. So wies dieser Name Jesu Zeitgenossen und weist er uns über sich selbst hinaus.

§. 3.

Den Aufschluß über das Räthsel des Menschensohnes finden wir in der andern Selbstbezeichnung Jesu als „Gottes Sohn."

Sogleich im Gespräche mit Nikodemus nennt er sich so. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzig geborenen Sohn gab," Joh. 3, 16. Wieder: „Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn selig werde," V. 17. Und „wer nicht glaubet, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubet hat an den Namen des einzig geborenen Sohnes Gottes," V. 18. Dann in Galiläa: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und Niemand erkennet den Sohn, als nur der Vater, und Niemand erkennet den Vater, als nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren," Matth. 11, 27. Zum Passahfestzuge der Galiläer sagt der Herr: Das ist der Wille deß, der mich gesandt hat, daß Jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe und ich werde ihn auferwecken am letzten Tage, Joh. 6. 40. Wieder in Jeru-

ſalem: „Der Sohn kann nichts thun von ihm ſelbſt, wenn er es nicht ſiehet den Vater thun, denn was jener thut, das thut gleicher Weiſe auch der Sohn, denn der Vater hat den Sohn lieb und zeigt ihm Alles, was er thut, und wird ihm noch größere Werke als dieſe zeigen. Denn wie der Vater die Todten lebendig macht, alſo auch der Sohn, welche er will. Denn der Vater richtet auch Niemanden, ſondern hat alles Gericht dem Sohne gegeben, auf daß ſie Alle den Sohn ehren, wie ſie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehret, der ehret auch den Vater nicht, der ihn geſandt hat. Die Stunde wird kommen, wo die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die ſie hören, werden leben," 5, 19—29. Den Blindgeborenen fragt Jeſus: „Glaubeſt du an den Sohn Gottes?" 9, 35. In 10, 36. vertheidigt er ſich gegen den Vorwurf, daß er Gott läſtere, indem er ſich Gottes Sohn nenne. Die Krankheit des Lazarus hat den Zweck, daß der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde, 11, 4. Im Gleichniß von den boshaften Weingärtnern nennt ſich Jeſus den einzigen geliebten (Mark. 12, 6.) Sohn im Unterſchied von den zuvor geſendeten Knechten, nämlich den Propheten. Im Gleichniß vom Hochzeitmahle redet er von dem Sohne, für den die Hochzeit bereitet ſei (Matth. 22, 2.), nachdem er früher ſich ſelbſt als den Bräutigam bezeichnet hatte (9, 15.). Von der Stunde des Gerichtes bezeugt Jeſus, daß Niemand ſie wiſſe, auch die Engel nicht, auch der Sohn nicht, ſondern nur der Vater, Mark. 13, 32. Was die Jünger bitten werden in ſeinem Namen, das will Jeſus thun, damit verherrlichet werde der Vater in dem Sohne, Joh. 14, 13. In 17, 1. betet er: Verherrliche deinen Sohn, auf daß auch dein Sohn dich verherrliche. Vor dem Hohenprieſter beſchwört er, daß er ſei der Chriſt, der Sohn Gottes, Matth. 26, 63. f. Das Abſchiedswort an die Jünger iſt der Befehl, zu taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, 28, 19. Das ſind die Stellen, in welchen Jeſus ſich den Sohn Gottes nennt.

Als Petrus ſein Bekenntniß that: Du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes, ſo antwortete Jeſus: Selig biſt du Simon, denn Fleiſch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, ſondern mein Vater im Himmel, Matth. 16, 17.

Welches iſt nun der Sinn, in welchem Jeſus ſich ſo bezeichnete?

§. 4.

Dieß iſt um ſo mehr zu fragen, weil ſchon das Alte Teſtament von Gottesſöhnen redet. Es ertheilt dieſen Namen den Engeln, dem Volke Israel, Israels Obrigkeiten, dem David und ſeinem Saamen, endlich dann dem Erben Davids, deſſen Königthum ſich über alle Völker erſtrecken ſoll. Wird denn für Jeſum ein eigenthümliches Weſen übrig bleiben, wenn doch den Namen Gottesſohn ſo Viele erhalten?

Die Engel heißen Söhne Gottes bei Hiob 38, 7. wegen der beſonderen Herrlichkeit, mit welcher an ihnen das Ebenbild Gottes leuchtet, vrgl. Luc. 20, 36. In Gen. 6, 2. und 4. tragen ſie dieſen Namen ſogar noch nach ihrem Fall.

Von dem Volke Israel ſoll Moſes zu Pharao ſagen: So ſpricht Jehovah, Israel iſt mein erſtgeborener Sohn und ich gebiete dir, entlaſſe meinen Sohn, daß er mir diene, und weigerſt du dich, ihn zu entlaſſen, ſiehe, ſo tödte ich deinen erſtgeborenen Sohn, 2 Moſ. 4, 22. f. In Hoſ. 11, 1. ſpricht der Herr: Da Israel jung war, liebte ich es, und aus Egypten rief ich meinen Sohn. Wie kommt dieſes verkommene Geſchlecht, welches nicht einmal mehr den Namen des Gottes ſeiner Väter kennt (2 Moſ. 3, 13.), zu dem Ehrennamen: Gottes Sohn? Es iſt die Gnadenwahl Gottes, die es zum Sohne Gottes macht, indem ſie es beruft, ein Königreich von Prieſtern und ein heiliges Volk für Jehovah zu ſein (2 Moſ. 19, 5. f.). Man vergleiche 5 Moſ. 14, 1. f. „Söhne ſeid ihr Jehovahs, eures Gottes, ein heiliges Volk biſt du deinem Gott, Jehovah hat dich erwählt zu ſeinem eigenthümlichen Volke aus allen Völkern.“ Dieſes Erwähltſein Israels zum Sohne hatte zur Folge, daß Gott ſich unter ihm offenbarte und es durch das Geſetz umſchuf zu dem gottesdienſtlichen und von Gott regierten Volke. Die Zeugungskraft Gottes ließ ſich verſpüren an dem von ihm erwählten Volk: Jehovah ward „ſein Vater, der es ſchuf,“ ſo daß Moſes ihn preist als den Fels, der Israel zeugete und als den Gott, der es gebar (5 Moſ. 32, 6. 18.). Freilich muß ſchon dieſer Knecht Gottes klagen, wie ſchändlich das thörichte Volk ſeinem Erzeuger danke (ebendaſelbſt). Jehovah hatte geſprochen: „wahrlich mein Volk ſind ſie, Söhne, welche nicht trügen

werden," aber sie waren widerspenstig und betrübten seinen Geist, daß er sich wandelte ihnen zum Feind (Jes. 63, 8—10.). Doch ist Gottes Erwählung damit nicht zurückgenommen, das Werk der Offenbarung, das er begonnen hat, darf nicht stille stehen. Wenn das Volk nur Buße thut, so darf es flehen: „Du bist unser Vater, wir sind der Thon und du unser Töpfer, das Werk deiner Hand sind wir Alle" (63, 16. 64, 7.). Ein so theures Kind ist es seinem Gotte, daß diesem sein Herz klopfet über sein Volk und er voll Erbarmen die Flehenden aus ihrem Elend rettet, denn er ist Israels Vater und Ephraim sein Erstgeborener, Jerem. 31, 20. 9.

Israel ist also Gottes Sohn, weil die Gnadenwahl Gottes trotz aller Unwürdigkeit es gezeuget hat zu dem Volke, welchem er seinen Namen offenbaren, unter welchem er wohnen, von welchem er einen durch ihn selbst geordneten Dienst annehmen, dessen Lebensgang er durch specielle Anordnung also leiten wollte, daß jeder Schritt ein Schritt zu ihm und dadurch zu allem Heil sei. Erleuchtet durch Gottes Offenbarung soll Israel dann der Knecht werden, welcher das Licht Jehovahs zu den Heiden trägt: es ist der erstgeborene, der die übrigen Völker zur Sohnschaft herbeiführen soll (vrgl. Jes. C. 40 ff.).

Heißt um deßwillen dieses ganze Volk Gottes Sohn, so ist es natürlich, daß diejenigen in besonderem Sinne so genannt werden, durch welche Gott die Leitung seines Volkes vermitteln will. Deßwegen werden in Psalm 82, 6. die Richter Israels Söhne des Höchsten, ja geradezu Götter genannt (vrgl. 1, in der Mitte der Götter richtet er), und zwar obwohl sie eben hier hart gestraft werden über der Gottlosigkeit, mit welcher sie ihr Richteramt führen, obwohl sie also in der Wirklichkeit nicht die Regierungsorgane Gottes sind. Ihr Amt ist es doch, zu richten an Gottes Statt: Gott ist der Richter in Israel, vor Gott tritt, wer vor den Richter tritt, vrgl. 2 Mos. 21, 6. 22, 7. und 8. Sie werden, wie Jesus in Joh. 10, 35. sagt, Götter genannt, „weil das Wort Gottes an sie geschehen ist," nehmlich eben der Auftrag Gottes, in seinem Namen sein Volk zu richten. Ist doch in Psalm 89, 28. vorausgesetzt, daß auch die Könige der Heidenvölker noch in einer gewissen Weise an dem Namen Gottessöhne Antheil haben.

Vor allen Anderen hat aber den David Gottes Gnadenwahl zum Hirten Israels beſtellt. Und als David ſeinem Gotte ein Haus bauen wollte, ſo hat vielmehr Jehovah dem David ein Haus gebaut. Er ſprach zu ihm: „Wenn du liegſt bei deinen Vätern, ſo richte ich auf deinen Saamen nach dir und ſtelle feſt ſein Königthum. Er ſoll bauen ein Haus meinem Namen und ich ſtelle feſt den Thron ſeines Königthums in Ewigkeit. Ich will ihm Vater ſein und er ſoll mir Sohn ſein. Und wenn er ſich verfehlt, ſo züchtige ich ihn mit einer Menſchenruthe und mit Schlägen von Menſchenkindern, aber meine Gnade ſoll nicht von ihm weichen, wie ich ſie habe weichen laſſen von Saul, und feſt ſoll ſein dein Haus und dein Königthum in Ewigkeit vor dir, dein Thron ſoll feſtgeſtellt ſein in Ewigkeit.“ Um der unerſchütterlichen Gnade willen, welche er zu genießen und durch die er eine ewige Regierung hat, wird hier Davids Saamen „Sohn Gottes“ genannt. 2 Sam. 7, 11. und 12. ff.

Im Blick auf dieſe dem David widerfahrenen Gnaden heißt es in Pſalm 89, 20. ff.: „Damals verhießeſt du im Geſicht deinem Frommen — — er ſoll mir rufen, du biſt mein Vater, mein Gott und der Fels meines Heils! Und zum Erſtgeborenen will ich ihn machen, zum Höchſten über die Könige der Erde, — — ich mache dauernd ſeinen Saamen und ſeinen Thron gleich des Himmels Alter.“ Aber freilich muß eben dieſes Lied in V. 39 ff. ſchmerzlich klagen, daß nun dennoch der Bund Gottes mit dem Davidsſaamen, mit ſeinem Geſalbten verloren ſcheine, indem der Thron deſſelben tief im Staube liege. Davids Nachfolger hatten wohl ſeine Berufung zum Königthum, aber nicht ſeine Salbung mit dem Geiſte Gottes geerbt.

In um ſo größerer Zuverſicht redet der zweite Pſalm von einem ſolchen Geſalbten und Sohn Gottes, welchem keine Macht der Welt ſeinen Thron werde erſchüttern können. Zwar erblickt der Sänger (in V. 1—3) ein freches Auftreten der Nationen gegen die auf ihnen liegende Herrſchaft Jehovahs und ſeines Geſalbten, aber er weiß auch (4—6) von Jehovahs Spott und gewaltiger Drohung gegen dieſes Unterfangen. Den Geſalbten ſelbſt hört er ſich mit freudigem Geiſte auf den Ausſpruch Gottes berufen: mein Sohn biſt du, heute habe ich dich gezeuget, fordere von mir, ſo will ich dir geben Völker zu

deinem Beſitze und zu deinem Eigenthum die Nationen der Erde (7—9). Daher denn der Sänger des Liedes den Empörern nur rathen kann, ſich zu unterwerfen, insbeſondere den Sohn zu küſſen, damit er nicht zürne, denn wem er zürnt, der iſt verloren, Heil aber denen, die auf ihn trauen (10—12). Daß der Pſalmiſt unter dieſem Geſalbten und Sohne, dem die Regierung über alle Völker unverbrüchlich gehört, gegen welchen ſich aufzulehnen ſchlechthin ein Aufruhr gegen Gott ſelber iſt, unter dieſem Sohne, den man küſſen, auf den man vertrauen ſoll, nicht einen Salomo oder Hiskia oder einen anderen von den jüdiſchen Königen, ſondern nur den großen König der Zukunft, welcher der ewige Allherrſcher ſein wird, verſtehen kann, — das ergibt ſich aus den Zügen, mit welchen er ihn ſchildert, von ſelbſt. Warum aber iſt er ſo gewiß, daß dieſes Königes Thron unerſchütterlich ſei? daß ihm alle Nationen dienen müſſen? Weil auch ſeine Salbung, ſeine Ausrüſtung mit Gottes Geiſt eine unerſchütterliche, vollkommene Salbung iſt. In den Salbungstag dieſes Königes verſetzt der Geiſt den Sänger, von dem Lichte dieſes Tages aus beurtheilt er die Verſuche der Völker, ſich gegen ihn aufzulehnen. Eben dieſe Salbung iſt es, durch welche der Sohn zum Sohn wird. Die Erzeugung ſeines Königsgeiſtes durch die Ausrüſtung mit dem Geiſte Gottes iſt gemeint, wenn der König ſich auf Jehovahs Feſtſetzung beruft: „Mein Sohn biſt du, ich habe dich heute gezeuget.“ Deßhalb erreicht der theokratiſche Begriff von „Sohn Gottes“ in dieſem Pſalme ſeinen Höhepunkt: derjenige iſt der rechte, der univerſale, der ewig unerſchütterliche Statthalter Jehovahs auf Erden, welchem Jehovah, indem er ihn zur Regierung beruft, die Fülle ſeines Geiſtes gibt; der alſo geſalbte König, der in Jehovahs Geiſt die Völker beherrſcht, das iſt der Gottes-Sohn.

Eben dieſer Begriff lag dem Nathanael im Sinn, wenn er bei der erſten Begegnung mit Jeſu in Joh. 1, 50. bekennt: du biſt der Sohn Gottes, du biſt der König Israels. Von demſelben Begriffe des „Sohnes Gottes“ geht ohne Zweifel auch Kaiphas aus, da er Jeſum bei dem lebendigen Gotte beſchwört, ob er der Geſalbte, der Sohn Gottes ſei, Matth. 26, 63. Die Frage des Herrn an die Phariſäer, wie denn David den Meſſias, der ſein Sohn ſei, zugleich ſeinen

Herrn nennen könne, Matth. 22, 42. ff., gibt und ja den Beweis, daß auch bei den geistlichen Leitern Israels wenigstens im Vordergrunde ihrer Anschauung des Messias nur dieses lag, daß er der Davidssohn sei, den Gott zum ewigen Könige Israels und aller Völker setze, indem er ihm die Fülle der Salbung gebe.

§. 5.

Hat aber wohl auch im Munde Jesu die Bezeichnung seiner selbst als des Sohnes Gottes nur diesen Sinn, daß er der König Israels und aller Völker sei, mit der Fülle des Geistes Gottes zu diesem Amte gesalbt? Wollte also Jesus erst bei der Taufe, bei welcher die Salbung mit dem Geiste geschehen ist, zum Sohne Gottes geworden sein? Und da er auf Erden noch kein königlicher Herrscher war, wollte er vielleicht erst dann im Vollsinne Sohn Gottes sein, wenn er in der Wirklichkeit König sein würde, nehmlich nachdem ihn der Vater zu seiner Rechten gesetzt und ihm seine Feinde zu seinen Füßen gethan?

Was wäre dann das Wunderbare, das Uebermenschliche in Jesus, um deßwillen er sich des Menschensohn nennt? Und läßt sich die Salbung mit der Fülle des Geistes zum universellen und ewigen Königthume überhaupt denken, wenn der zu Salbende nur ein Mensch ist wie andere Menschen?

Wir müssen den Zusammenhang der Stellen untersuchen, in welchen sich Jesus Sohn Gottes nennt; das wird uns Aufschluß geben über den Sinn, den er mit diesem Namen verknüpft.

Und da ist denn sogleich klar, daß Jesus bei dem theokratischen Begriffe desselben nicht stehen bleibt. Wenn er Mark. 13, 32. sagt, den Gerichtstag wisse Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur allein der Vater, so stellt er offenbar den Sohn über die Engel, als der es eher wissen könne denn sie. Das begreift man nicht, wenn der Sohn nur ein mit dem Geiste gesalbter Mensch ist, denn über die Gemeinde der Engel ist doch der Geist auch ausgegossen. Und wie sollte ein Mensch durch die Salbung mit dem Geiste zum Bräutigam der Gemeinde werden? Das ist aber der Sohn nach Matth. 22, 2. vrgl. 9, 15. Man bedenke hiebei, daß es im Alten Testament Jehovah selber ist, welcher Israel zur

Ehe nimmt. Wenn im Gleichniſſe von den Weingärtnern Jeſus ſich von den geiſterfüllten Propheten unterſcheidet, als den Sohn von den Knechten, und zwar als den einzigen Sohn (was bei Matthäus Cap. 21 und Lucas Cap. 20 indirect in dem Gleichniſſe enthalten iſt, bei Marc. 12, 6. mit ausdrücklichen Worten beigefügt wird), ſo kann ſeine Erhabenheit über die Propheten nicht bloß darin beſtehen, daß Gottes Gnadenwahl ihn für eine beſondere Geiſtesausrüſtung und für die Regierung der Gemeinde adoptirt; es muß ein Unterſchied der Art und des innern Weſens ſein, welcher ihn berechtigt, die Propheten Knechte, ſich den Sohn zu nennen, dazu ferner den Erben, welchem der Weinberg rechtmäßig zugehöre, Matth. 21, 38. Endlich die Frage Jeſu in Matth. 22, 42. ff. enthält eine directe Proteſtation gegen den bloß theokratiſchen Begriff von „Gottes Sohn.“ Die Phariſäer, welche zwar nicht Jeſum für den Meſſias anerkannten, aber doch alle auf den Meſſias warteten, übrigens in ihren Gedanken über den Verheißenen nur dabei ſtehen blieben, er ſei Davids Sohn (und weil dieſes großen Königs Sohn, ſo müſſe er natürlich ſofort als großer König ſich aller Welt erweiſen), — die Phariſäer werden von Jeſus gefragt, wie doch der Meſſias zugleich Davids Sohn und Davids Herr ſein könne, denn David nenne ihn ja in Pſalm 110 ſeinen Herrn. Das ſollte dieſen Leitern des Volkes zeigen, wie wenig doch ihr landläufiger Begriff vom Meſſias gegenüber von der Weiſſagung genügend, wie oberflächlich ihr Verſtändniß der Propheten, wie gering alſo ihre Berechtigung ſei, über ſeinen Anſpruch, daß er der verheißene Meſſias, zu Gericht zu ſitzen. Der Meſſias müſſe ja nach Davids eigener Ausſage ein ſolches inneres Weſen haben, kraft deſſen David vor ihm, ſeinem Sohn und Erben, als vor ſeinem Herrn ſich zu beugen habe, müſſe alſo über den durch Gottes Geiſt zum König Israels geſalbten David weſentlich erhaben, mithin eben nicht bloß ein vom Geiſte zum Königthum geſalbtes Menſchenkind ſein.

§. 6.

Aber wir haben nun auch andere Ausſprüche des Herrn über ſich als den „Sohn Gottes,“ aus welchen ſich poſitiv entnehmen läßt, wodurch der Sohn Gottes weſentlich erhaben iſt über David, über die

Propheten, über die Engel, der Bräutigam der Gottesgemeinde, der wunderbare Menſch, der ſich „des Menſchenſohn“ nennt, weil ſein inneres Weſen übermenſchlich iſt, alſo der tiefer dringende Blick über ſein Menſchſein ſich wundern muß.

1) In Matth. 11, 25. und Luc. 10, 21. lobpreist Jeſus ſeinen Vater, daß er den Weiſen die Erkenntniß des Himmelreichs verberge, den Unmündigen ſie offenbare. Dann zu den Jüngern gewendet bezeugt er ihnen ſich ſelbſt als den einzigen Vermittler des Heils, der Gotteserkenntniß, des Seelenfriedens. „Alles iſt mir übergeben von meinem Vater, und Niemand erkennet den Sohn, als nur der Vater, und Niemand erkennet den Vater, als nur der Sohn, und wem der Sohn will offenbaren, — kommet her zu mir Alle, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken ꝛc.“ Hier iſt jedes Wort ein Zeugniß von der Tiefe des Sinnes, in welchem ſich Jeſus den Sohn Gottes nennt. Schon daß er ſagt „von meinem Vater“: in eigenthümlichem Sinne iſt Gott ſein Vater, er Gottes Sohn. Zum Andern, daß ſein Vater ihm alle Vermittlung des Heils übergeben hat, ſo daß Niemand zum Vater kommt, denn durch ihn (Joh. 14, 6.), wie ihm der Vater in Bälde auch alle Macht im Himmel und auf Erden übergeben wird (Matth. 28). Zum Dritten, daß Niemand als Gott ſelber den Sohn oder wer der Sohn iſt (Lucas), zum Vierten, daß nur der Sohn den Vater erkennt. Zum Fünften, daß es dem Sohne zukommt, den Vater zu offenbaren, ein Vermögen, das den Propheten nicht zugeſchrieben wird, denn das Offenbaren geſchieht nicht durch Lehren allein, ſondern erfordert ein innerliches Eröffnen des Sinnes. Sechstens, daß der Sohn offenbart, welchem er will, wie Paulus in 1 Cor. 12, 11. von dem Geiſte ſagt, daß er ſeine Gaben vertheile, wie er wolle. Endlich iſt klar, daß auch den Seelen die Ruhe zu geben ein übermenſchliches Werk ſein muß. Aus dem Allem geht hervor, daß Jeſus unter ſeiner eigenthümlichen Sohnſchaft eine Gleichheit ſeines Weſens mit dem Weſen des Vaters verſteht. Darum, weil das Weſen des Sohnes ein Gotteswesen iſt, kann nur Gott das Weſen des Sohnes erkennen. Wir Menſchen ſind Gotte wohl ebenbildlich aber nicht weſensgleich, darum erkennen wir Gott nicht in der Tiefe ſeines Weſens,

wiſſen wohl, daß er iſt, aber verſtehen nicht, wer er iſt (Lucas), aber der weſensgleiche Sohn erkennt die Tiefe des Vaters, wie nach Pauli Wort der Geiſt Gottes die Tiefen Gottes erkennt (1 Cor. 2, 10.). Dem Gotte weſensgleichen Sohne kommt ferner zu, daß er nur will, was der Vater will, und daß er deßhalb, weil ſein Wille immer der Wille des Vaters iſt, den Vater offenbaren kann, wem er will. Endlich erklärt ſich aus der Gottweſenheit Jeſu, daß er den Menſchen ihr blindes Auge für den Vater eröffnen, daß er den Seelen, die nur in Gott ruhen mögen, die Ruhe geben, und daß der Vater ihm Alles übergeben kann: wer göttlichen Weſens iſt, der iſt das Leben und die Wahrheit, alſo der Weg, der Vermittler alles Heils (Joh. 14, 6.), der kann auch allein der Regent von Himmel und Erde werden.

2) Daſſelbe Reſultat ergibt ſich für den Begriff der Sohnſchaft aus Joh. 5, 17. ff. Jeſus vertheidigt ſeine Sabbathheilung mit den Worten: „mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch," V. 17. Wie ſein Vater am Sabbath nach den ſechs Schöpfungstagen nicht aufgehört hat, zu wirken, ſo wirket auch Er am Sabbath fort. Nun wollen ihn die Juden um ſo mehr tödten, weil er Gott ſeinen eigenen Vater nenne, ſich gleich machend mit Gott, V. 18. Allerdings hat Jeſus mit dem Worte „mein Vater" in eigenthümlichem, ausſchließendem Sinne Gott zu ſeinem Vater gemacht. Auch ſchließen die Juden mit Recht, daß er in ſeiner eigenthümlichen Sohnſchaft ſich eine Gleichheit mit Gott beilege. Ein Sohn iſt ja dem Vater weſensgleich. Jeſus erkennt die Richtigkeit dieſer jüdiſchen Auslegung ſelber an: er ſagt kein Wort, um ſie zurückzuweiſen, vielmehr ſehen wir ihn in V. 19 ff. den Ausſpruch des V. 17 wiederholen und weiter entwickeln. Und zwar ſowohl, daß Gott in eigenthümlichem Sinne ſein Vater ſei, als daß ſein Wirken dem Wirken ſeines Vaters gleiche. In dieſen Verſen wird wiederum Wort für Wort zum Beweis, daß Jeſus unter ſeiner Sohnſchaft eine Gleichheit ſeines Weſens mit dem Weſen Gottes verſteht. So ſchon der Beginn der Rede: „nicht kann der Sohn etwas thun von ſich ſelbſt, wenn er es nicht ſiehet den Vater thun." Die Vergleichung des V. 17 und beſonders des V. 30, in welchem Jeſus zu V. 19 zurückkehrt, läßt erkennen, daß der Herr hier eine ſittliche Unmöglichkeit meint, in welcher er, als der Sohn, ſich befinde, von

dem Thun ſeines Vaters abzuweichen: aus der Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater entſpringe dem Sohne ein machtvoller Zug des Innern, nur das zu thun, was der Vater thut. Zum Andern weist das eigenthümliche Sehen deſſen, was der Vater thut, oder daß der Vater den Sohn liebt und ihm zeigt Alles, was er ſelber thut (V. 20), auf die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater zurück; dieſe muß der Grund ſein, warum der Vater den Sohn liebt, wie er uns nicht liebt, und ihm zeigt, was er uns nicht zeigt; haben wir ja doch nicht einmal eine deutliche Vorſtellung von dieſem Jeſu zukommenden Sehen alles deſſen was der Vater thut. Zum Dritten leuchtet die Weſensgleichheit Jeſu mit dem Vater hervor aus den Werken, welche ihm der Vater künftighin zeigen wird (V. 20), nehmlich der Belebung der Todten (21), welche hinwiederum damit zuſammenhängt, daß der Vater auch alles Richten dem Sohne übergeben hat (22), und zwar, auf daß Alle den Sohn ehren, wie ſie den Vater ehren (23). Wie kann man dem Sohne gleiche Ehre mit dem Vater erweiſen, wenn er nicht von dem Weſen des Vaters iſt? Oder wie mag der Sohn die Welt richten, wenn er nicht allwiſſend iſt, wie aber allwiſſend ſein, wenn er nicht göttlichen Weſens iſt? Wen dieſer Richter begnadigt, der wird zum Leben auferſtehen (25 und 29), wen er verwirft, der erſteht zum Gericht (V. 29). Der Sohn aber iſt es, durch welchen ſie auferſtehen. Vorerſt predigt Jeſus das Wort, und wenn Jemand glaubet dem, der ihn geſandt hat, ſo ſtrömt ihm aus Jeſu Wort das ewige Leben zu (V. 24). Aber die eigentlichen Werke der Todtenbelebung, welche Jeſus verrichten wird, gehören noch der Zukunft an; es heißt ja V. 20: der Vater werde ſie ihm zeigen. Da wird dann nicht mehr bloß der Inhalt des Wortes Jeſu und der Glaube an den, der ihn geſandt hat, belebende Wirkung üben, ſondern die Stimme des Sohnes Gottes ſelbſt die Todten auferwecken. Die Stimme gehört zu Jemandes eigenſtem Eigenthum. Jemandes Wort kann ein Anderer verkündigen, ſeine Stimme kann Jeder nur perſönlich vernehmen laſſen. Wenn alſo Jeſu Stimme die Todten belebt, ſo iſt es die in Jeſu eigenſtem Weſen vorhandene Lebensfülle, von welcher dieſe Wirkung kommt (vergl. auch 10, 27.). Darum heißt es denn auch in V. 26 weiter: Denn wie der Vater hat Leben in ſich, alſo hat er auch dem Sohne gege-

ben Leben zu haben in ſich. Hiemit wird denn vollends die Gleichheit ſeines Weſens mit dem des Vaters ausdrücklich ausgeſprochen und zwar dahin, daß auch er Leben in ſich hat. — Endlich bemerke man noch, wie auch das „welche er will“ in unſerem Abſchnitte V. 21 wiederkehrt (vergl. Matth. 11, 27.); nicht aus Auftrag handelt der Sohn, wie der Knecht, ſondern aus eigenem Wollen, als deſſen Wollen immer mit dem Wollen des Vaters zuſammentrifft; der mit dem Vater Weſensgleiche will eben auch das Gleiche, was der Vater will.

3) Beim Kirchweihfeſte thut Jeſus den Ausſpruch: Niemand wird meine Schafe aus meiner Hand reißen; mein Vater, welcher ſie mir gegeben hat, iſt größer als Alle, und Niemand kann ſie aus meines Vaters Hand reißen: ich und der Vater ſind Eins, Joh. 10, 28—30. Da nun die Juden, weil er hiemit ſich ſelbſt zu Gott mache, ihn als einen Gotteslästerer behandeln wollen, 31—33, ſo beruft ſich der Herr darauf, daß ja doch der 82. Pſ. diejenigen als Götter bezeichne, an welche der göttliche Auftrag, das Volk zu richten, ergangen ſei: warum denn nun ſeine Verſicherung, der Sohn Gottes zu ſein, ſofort für gotteslästerlich gelten ſolle, da doch der Vater ihn geheiliget und in die Welt geſendet habe, 34—36. Hiemit hat Jeſus ſein „mein Vater“ V. 29 gerechtfertigt, noch nicht aber ſein „ich und der Vater ſind Eins,“ V. 30. Deßwegen fügt er weiter bei: wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, ſo glaubet mir nicht, thue ich ſie aber, ſo glaubet doch den Werken, wenn ihr auch mir nicht glaubet, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm, V. 37 und 38.

Dieſe Rede Jeſu gibt uns ſchon in V. 30, verglichen mit V. 29 einen Blick in den Begriff von „Gottes Sohn.“ Offenbar ſind Jeſus und der Vater eben auf den Grund hin Eins, daß Jeſus der Sohn des Vaters iſt. Wenn wir alſo dieſes Einsſein Beider aus dem Zuſammenhange beſtimmen können, ſo dürfen wir von ihm aus auf den Begriff der Sohnſchaft einen Rückſchluß machen. Die Ausſprüche Jeſu in V. 28—30 hängen ſo zuſammen: Niemand kann meine Schafe aus meiner Hand reißen, V. 28, denn Niemand kann ſie aus meines Vaters Hand reißen, V. 29, ich aber und der Vater ſind Eins, V. 30. Die Macht des Vaters iſt zugleich die Macht des Sohnes,

denn Beide sind Eins. Man hat nun gesagt: „ja, Eins dem Willen nach, der Sohn stimmt stets überein mit des Vaters Willen, will nur was der Vater will, und deßwegen kann es nicht fehlen, daß die Macht des Vaters sich stets zu dem Sohne bekennt, also die Schafe des Sohnes dem Sohne bewahrt.“ So wäre dann etwa auch die Sohnschaft Jesu nichts weiteres als die heilige Uebereinstimmung seines Willens mit des Vaters Willen: als sündloser, heiliger Mensch würde er heißen Gottes Sohn. Aber wenn Jesus in V. 30 nur dieses sagen wollte, warum hat er sich dann nicht einfacher ausgedrückt? warum sich einer Redeweise bedient, welche viel mehr bedeuten kann, und dem unbefangenen Hörer wirklich viel mehr bedeutend erscheint? Es schickt sich nicht für die Demuth Jesu, unnöthig hohe Ausdrucksweisen über sein Verhältniß zu Gott zu wählen. Nichts davon zu sagen, wie schwächlich der Gedankengang von dem großen Inhalte des V. 28 zu V. 30 herabsteigt, wenn der Sinn des letzteren blos dieser ist: ich will nur, was der Vater will! Vielmehr muß in V. 30 ein solches Ineinanderleben oder Ineinanderwohnen vom Vater und Sohn behauptet sein, kraft dessen zwischen Vater und Sohn der tiefste und zarteste Rapport des Lebens und der Liebe stattfindet, daher denn freilich auch die Macht des Vaters zugleich die des Sohnes ist: ein Ineinanderleben Gottes und Jesu, dessen wesentliche Erhabenheit über alle Gemeinschaft zwischen Gott und den frommen Menschen eben daraus ersichtlich ist, daß es auch dem Frömmsten unter den Christen nie einfallen kann, zu sagen: ich und der Vater sind eins. Warum findet aber bei Jesu ein solch eigenthümliches Ineinanderleben Statt? Offenbar weil sein Wesen das gleiche ist, wie das des Vaters, — so daß wir also wieder darauf geführt werden, daß die Gottes-Sohnschaft im Sinne Jesu die Gleichheit seines Wesens mit dem des Vaters bedeuten muß.

Daß diese Beziehung des V. 30 auf ein Wohnen des Vaters in Jesu und Jesu im Vater die richtige ist, bestätigt Jesus auch selbst in V. 38, welcher sich ja gerade auf V. 30 als dessen Rechtfertigung zurückbezieht und wo es heißt: „damit ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm.“ Wie eigenthümlich aber und wie tief dieses „der Vater in mir und ich in ihm“ zu ver-

ſtehen iſt oder wie ſehr es auf die Weſensgleichheit Jeſu mit dem Vater zurückweist, dafür können wir aus 14, 7—10. weitere Belehrung ſchöpfen.

Welcher Heilige unter den Engeln oder Menſchen würde es wagen zu behaupten: hättet ihr mich erkannt, ſo hättet ihr auch meinen Vater erkannt, und von jetzt an (ſobald euch nur euer Auge aufgeht, mich zu erkennen) erkennet ihr ihn und habt ihn geſehen; wer mich geſehen hat, der hat den Vater geſehen? Aber Jeſus hat dieß von ſich geſagt 14, 7—9. Er ſpricht hiemit aus, daß (ſoweit eine irdiſche Leiblichkeit oder eine irdiſche Sprache überhaupt Spiegel des ewigen Geiſtes der Natur der Sache ſein kann) das Weſen Gottes in ſeiner hohen Majeſtät und in ſeiner liebenden Herablaſſung aus ſeiner Leiblichkeit, aus ſeinen Worten, ſeinem Thun und Laſſen hervorleuchte, ſo daß der Anblick ſeiner Perſon den richtigen Eindruck von dem Weſen Gottes gebe. Das findet aber, wie aus V. 10 und 11 zu erſehen iſt, bei ihm Statt, weil er in dem Vater iſt und der Vater in ihm. So weit nun Jeſu Wort: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater, erhaben iſt über Alles, was von einem Hervorleuchten Gottes aus einem geheiligten Menſchen geſagt werden kann (aus dem letzteren dringen Strahlen der göttlichen Herrlichkeitsſonnne hervor, aber nicht die Sonne ſelbſt, nicht der ganze Lichtorganismus leuchtet aus ihm), ſo weit muß auch das Ineinanderſein Gottes und Jeſu erhaben ſein über das Ineinanderſein Gottes und eines geheiligten Menſchen, weil das Ineinanderſein Jeſu und des Vaters nach Jeſu Wort der Grund iſt, kraft deſſen Jeſus ſagen kann: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater.

Warum aber iſt das Ineinanderſein Jeſu und des Vaters von ſo ganz einziger Art? Gott wohnt in den Creaturen in um ſo höherer Weiſe, je höher ihre Gottesebenbildlichkeit iſt. Von den nicht wiedergeborenen Menſchen ſagt die Schrift nicht, daß Gott in ihnen wohne; zwar leben, weben und ſind ſie in Gott, Apoſtelg. 17, 28., aber ſie können den Geiſt nicht empfangen, ſondern nur von ihm geſtraft werden, Joh. 14, 17. 16, 8. Dagegen in den Kindern Gottes wohnet Gott, weil ſie aus ihm geboren ſind und ihn lieben, 14, 23. So muß denn auch dieß, daß der Vater in einziger Weiſe in Jeſu iſt und Jeſus in ihm, darauf zurückweiſen, daß Jeſus in einziger

Weiſe von des Vaters Weſen iſt. Nur das gottgleiche Weſen des Sohnes iſt ſo tief und ſo reich, daß ſich das tiefe, reiche Leben Gottes darein verſenken kann.

§. 7.

Alſo die Weſensgleichheit Jeſu mit dem Vater iſt es, um deren willen er ſich den Sohn Gottes nennt.

Aber ſie iſt es nicht allein. Schon der Ausdruck „Sohn" weiſet nothwendig noch auf ein Weiteres hin. Ein Sohn iſt freilich in ſeinem Weſen dem Weſen des Vaters gleich, aber er iſt auch vom Vater gezeugt und darauf beruht die Gleichheit ſeines Weſens mit dem Weſen des Vaters. So konnte ſich Jeſus nur dann den Sohn Gottes nennen, wenn er ſich in eigenthümlicher Weiſe von dem Vater gezeugt wußte. Seine Weſensgleichheit mit dem Vater weiſet von ſelbſt auf eine eigenthümliche Zeugung aus dem Vater zurück. Und wenn gleich die Offenbarung nicht zunächſt zum Zwecke unſerer Erkenntniß Gottes, ſondern für Gründung des Lebens in Gott uns gegeben iſt, ſo muß ſie doch, damit das Leben in Gott gegründet werde, auch die Elemente der Erkenntniß darbieten, denn andern Falls könnten wir nicht zur geiſtigen Sicherheit kommen über die Grundlagen, auf welchen unſer Leben in Gott ſich erbauen ſoll. Die Offenbarung wird uns alſo wohl auch von der Zeugung dieſes Weſensgleichen aus Gott eine Kunde geben.

1) An der Pforte des N. Bundes ſpricht der Engel, welcher die Geburt Jeſu der Maria ankündigt: der heilige Geiſt wird über dich kommen und die Kraft des Höchſten wird dich überſchatten, darum auch das erzeugte Heilige genannt werden wird: Gottes Sohn. Luc. 1, 35. Es iſt alſo die Zeugung dieſes Menſchen durch den heiligen Geiſt, ſtatt durch einen menſchlichen Vater, um deren willen er nach dem Worte des Engels Sohn Gottes genannt werden ſoll.

Von Jeſus ſelbſt haben wir nur Einen Ausſpruch, in welchem er etwa ſeine Sohnſchaft auf die Erzeugung ſeiner irdiſchen Exiſtenz aus dem heiligen Geiſte zu begründen ſcheint. Es iſt das Wort in Joh. 10, 35. f.: wenn das Geſetz Jenen den Namen Götter gibt, an welche das Wort Gottes geſchehen iſt, wollt ihr von dem, den der

Vater geheiliget und in die Welt geſendet hat, behaupten, du läſterſt, weil ich ſagte: ich bin Gottes Sohn? Wenn der theokratiſche Auftrag den Richtern Israels den Namen „Götter“ gab, ſo muß doch gewiß ihm des Vaters Heiligen und Senden in die Welt den Namen „Gottes Sohn“ geſtatten. Dieſe vom Vater geſchehene Heiligung und Sendung Jeſu in die Welt iſt doch etwas Größeres als der Auftrag des Richtens, der an jene Israeliten ergangen war. Hier fragt ſich nun, was unter der „Heiligung“ Jeſu zu denken iſt. Sie geht nach Jeſu Wort ſeiner Sendung in die Welt voran. Sofern nun unter der Sendung in die Welt die Sendung aus der Stille des Privatlebens in das öffentliche Wirken mit verſtanden werden kann, läßt ſich die „Heiligung“ auslegen von der Bereitung Jeſu zu einem heiligen Träger der göttlichen Offenbarung durch ſeine Erzeugung aus dem heiligen Geiſte. Bei dieſer Erklärung wird man der Bedeutung des Wortes „Heiligen“ gerecht, welches nicht blos ein Beſtimmen zum heiligen Dienſte, ſondern zugleich auch das Bereiten dazu in ſich ſchließt. Iſt dieſe Erklärung der „Heiligung“ richtig (erſchöpfend iſt ſie auf keinen Fall), ſo begründet hier Jeſus ſeine Gottesſohnſchaft auf ſeine Erzeugung aus dem heiligen Geiſt. Man kann ſeinen Sinn ſo ausdrücken: wenn der theokratiſche Auftrag unheilige Menſchen zum Namen „Götter“ berechtigt, ſo muß doch viel mehr derjenige Menſch „Gottes Sohn“ heißen, welchen ſich Gott durch die Zeugung aus dem heiligen Geiſt zu einem heiligen Organe ſeiner Offenbarung bereitet hat.

2) Allein auch mit dieſem Satze: Jeſus iſt Gottes Sohn, weil ihn Gott aus dem heiligen Geiſte gezeuget hat, kann der volle Begriff ſeiner Sohnſchaft noch keineswegs ausgeſprochen ſein.

Und dieß zwar darum nicht, weil die Weſensgleichheit Jeſu mit Gott nicht auf der Zeugung des Menſchen Jeſus aus dem heiligen Geiſte beruhen kann.

Wäre Jeſus von den übrigen Menſchen nur durch die Erzeugung aus dem heiligen Geiſt unterſchieden, ſo könnte der Vater nicht ſo in ihm ſich einwohnen, daß Jeſus ſagen dürfte: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater. Vollends einleuchtend iſt, daß, wer von ſich ſelbſt ſagt: ich bin das Leben, wer hienach die Menſchen auf ſeinen Namen, wie auf den des Vaters und heiligen Geiſtes taufen läßt, alſo die-

ſelben Verheißungen dem Täufling geben und dieſelben Verpflichtungen von ihm fordern kann, wie der Vater und der heilige Geiſt, wer als die Auferſtehung und das Leben die Todten durch den Ruf ſeiner Stimme beleben wird, kurz, wer das ewige Leben in ſich ſelber hat, nicht erſt in der Zeitlichkeit entſtanden ſein kann. Ein erſchaffener Brunnquell und Fürſt des ewigen Lebens iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Deßwegen iſt es gewiß, daß, wenn Jeſus das Bewußtſein ausgeſprochen hat, das Leben zu ſein, er auch das Bewußtſein muß in ſich getragen haben, daß ſein Leben nicht erſt mit ſeiner Zeugung in dieſes irdiſche Leben begonnen habe.

Und daß er dieſes Bewußtſein ſeines Lebens vor dieſem irdiſchen Leben oder ſeiner Präexiſtenz wirklich gehabt hat, liegt denn auch in einer Reihe der beſtimmteſten Zeugniſſe zu Tag. Schon gegenüber von Nikodemus bezeichnet ſich Jeſus als den, der vom Himmel gekommen ſei, Joh. 3, 13. Deßwegen kann auch kein Zweifel ſein, daß er in V. 17 unter ſeiner Sendung in die Welt die Sendung vom Himmel herab, und nicht etwa blos die Sendung von Nazareth in's öffentliche Wirken verſteht, worauf übrigens ſchon die einfache Auffaſſung des Ausdruckes ſelber führt. Daſſelbe Zeugniß, vom Himmel herabgekommen zu ſein, ſpricht Jeſus gegenüber von jenem Feſtzuge zum Paſſah in Joh. 6, 38. vgl. 33. aus. Und in 62 ſagt er: wenn ihr nun ſehen werdet des Menſchenſohn auffahren dahin, wo er zuvor war — (nehmlich: wird dann nicht euer Aergerniß an meiner Rede von ſelbſt wegfallen?). Er iſt ſich alſo bewußt, zuvor im Himmel geweſen zu ſein. Wenn man ſich dieſer Ausſprüche Jeſu erinnert, ſo liegt es bei Matth. 11, 19. ſehr nahe, zu fragen, ob nicht Jeſus mit den Worten „aber gerechtfertigt wird die Weisheit von ihren Kindern“ ſich ſelbſt als die perſönliche Weisheit bezeichnen wolle, welche nach Sprüchw. 8, 22. ff. 9, 1. ff. als ein beſonderes Ich neben Gott bei der Ordnung der Schöpfung und bei der Begründung eines göttlichen Reiches zur Erziehung der Menſchen betheiligt war; jedoch muß man zugeben, daß auch die in Jeſu wohnende Weisheit des Vaters gemeint ſein kann. Beſonders merkwürdig iſt, was der Herr jenen Gegnern in Jeruſalem beim Laubhüttenfeſte in Joh. 8, 58. ſagt: ehe Abraham war bin ich. Sein Ausſpruch in V. 51, wer ſein Wort

bewahre, der werde den Tod nicht ſehen ewiglich, war von den Gegnern für unſinnig erklärt worden, da ja ſelbſt der fromme Abraham habe ſterben müſſen, alſo kein Mittel gegen den Tod zu finden ſei, Jeſus müßte denn nur größer ſein wollen als Abraham. Zu was er doch ſich ſelber emporheben wolle? V. 52 und 53. Darauf erwiedert der Herr zuerſt, daß es ſich bei ihm nicht um ein eitles Suchen ſeiner Ehre, ſondern um das Zeugen vom Vater handle, welcher ſich verherrlichend zu ihm bekenne (54 f.), ſodann, daß in der That Abraham ſich gefreut habe, ſeinen Tag zu ſehen (was ihm verheißen wurde durch die Zuſage, daß in ſeinem Saamen alle Geſchlechter der Erde ſollen geſegnet werden), und er habe ihn auch wirklich geſehen (in ſeinem nachirdiſchen Leben) und ſich ſeiner gefreut, V. 56. Und als nun die Juden dieß für eine neue Thorheit erklären, daß Jeſus den Abraham wolle geſehen haben, da er noch nicht 50 Jahre alt ſei, V. 57, ſo ſpricht Jeſus das große Wort: ehe Abraham war, bin ich, V. 58. Es iſt unmöglich, dieſem Ausſpruche einen andern Sinn unterzulegen, als den, der deutlich im Wortlaute liegt, den ſeiner Exiſtenz vor Abrahams Zeiten. Das Beſondere liegt aber in dem „bin" ich. Warum nicht „war" ich? Offenbar um die über alle Knechtſchaft der Veränderung, über alles Altwerden erhabene Weiſe ſeines Lebens auszudrücken. — Von der Stelle 10, 36. wurde vorhin bemerkt, daß, ſofern unter der Sendung in die Welt die Sendung von Nazareth in's öffentliche Leben mitverſtanden werden dürfe, die „Heiligung" auf Jeſu Zeugung in's irdiſche Leben aus dem heiligen und heiligenden Geiſte zu deuten ſei; kann aber bei der „Sendung in die Welt" die Sendung vom Himmel auf die Erde, von dem präexiſtenten Zuſtand in den der irdiſchen Exiſtenz nicht ausgeſchloſſen werden*), ſo iſt zu erſehen, daß auch die „Heiligung" zugleich ſchon für die Präexiſtenz einen Sinn haben muß. Dieſer iſt des Vaters Weihung des Präexiſtenten zum Mittler alles natürlichen Offenbarens, eine Mittlerſchaft, von welcher die Apoſtel uns des weiteren belehren werden. Am Abſchiedsabend bezeugt der Herr den Jüngern: ich bin ausgegangen vom Vater und gekommen in die Welt, hinwiederum verlaſſe ich die Welt und gehe zu dem Vater.

*) Vergl. S. 31.

Joh. 16, 28. So gewiß der zweite Theil dieſes Ausſpruches buchſtäblich zu verſtehen war, ſo gewiß iſt dieß auch beim erſten der Fall, oder ſo gewiß ſeinem Verlaſſen der Welt ſein jetziges Sein bei dem Vater nachgefolgt iſt, ſo gewiß iſt ſeinem Kommen in die Welt ein früheres Sein bei dem Vater vorangegangen. Und zwar ein Sein in der Herrlichkeit, und ſchon ehe die Welt war, denn ſo betet der Heiland im hohenprieſterlichen Gebet: verherrliche mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich hatte, ehe die Welt war bei dir, 17, 5. Und V. 24: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir ſeien, welche du mir gegeben haſt, auf daß ſie ſehen die Herrlichkeit, welche du mir gegeben haſt, denn du haſt mich geliebt vor Grundlegung der Welt. Der Herr ſagt: „die Herrlichkeit, welche du mir gegeben haſt," nicht, „welche du mir geben wirſt," auch nicht, „welche du mir beſtimmt haſt," er redet alſo von einer Herrlichkeit, welche er durch die Liebe des Vaters hatte, ehe er auf Erden lebte, und mit welcher der Vater ihn nunmehr wieder verherrlichen wird, wie dieß beides ſchon in V. 5 deutlich ausgeſprochen iſt.

„Vom Himmel bin ich herabgekommen, von dem Vater ausgegangen, bei ihm geweſen in der Herrlichkeit, ehe die Welt war, in der Herrlichkeit, die er mir gegeben hat, weil er mich geliebet hat vor Grundlegung der Welt, ehe Abraham war, bin ich"; — in dieſen Ausſprüchen ſchreibt ſich Jeſus auf unwiderſprechlich deutliche Weiſe zu, daß er, ehe die zeitliche Welt, alſo auch ehe die Zeit war, beim Vater war in derſelben Herrlichkeit, die er in ſeinem nachirdiſchen Leben hat, da ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben iſt und er den heiligen Geiſt ausſpenden kann. Und er ſchreibt ſich zu ein wandelloſes Leben, nicht des Werdens und Vergehens, ſondern des Seins. Iſt es nicht eben dieß, was wir erwarten müſſen von dem, welcher geſagt hat: ich bin das Leben, auf meinen Namen taufet, meine Stimme wird die Todten erwecken?

Es iſt wahr: wenn Matth. 11, 19. nicht die Präexiſtenz enthält, ſo gibt es in den drei erſten Evangelien keinen Ausſpruch Jeſu, aus welchem ſie unmittelbar zu erweiſen iſt *); aber ebenſo gewiß iſt, daß

*) Wäre Luc. 11, 49. „darum hat die Weisheit Gottes geſprochen" ein Wort Jeſu ſelbſt, ſo läge in dieſer Stelle ein Ausſpruch Jeſu über

wer auf ſeinen Namen zu taufen befiehlt, wie auf des Vaters und des Geiſtes Namen, entweder ein unbegreiflicher Mann iſt, oder ſich als präexiſtent gewußt haben muß. Deßwegen könnte die Aechtheit der im vierten Evangelium erzählten Ausſprüche Jeſu über ſeine Präexiſtenz auch durch den gänzlichen Mangel unmittelbarer Behauptung derſelben in den drei erſten Evangelien nicht beanſtandet werden, denn es iſt ja Matthäus, welcher den Taufbefehl erzählt.

Wir ſehen: die Weſensgleichheit Jeſu mit dem Vater kann nicht auf der Erzeugung deſſelben aus dem heiligen Geiſte beruhen; erſtlich der Natur der Sache nach, weil, wer das ewige Leben in ſich trägt und ſelber iſt, alſo, daß er die Taufe auf ſeinen Namen befiehlt und die Todten mit ſeiner Stimme erweckt, nicht erſt in der Zeitlichkeit

---

ſeine Präexiſtenz, denn es iſt klar, daß unter der »Weisheit« hier Jeſus zu verſtehen, demnach Jeſus als die Weisheit bezeichnet iſt, von welcher in Prov. 8, 22. ff. als von der Vermittlerin der Weltſchöpfung geredet wird. Da aber der Ausſpruch Jeſu, welcher in Luc. 11, 49. zweite Hälfte bis 51 citirt wird, mit dieſer Einleitungsformel: »darum hat die Weisheit Gottes geſprochen,« von Jeſus erſt in ſeinen letzten Tagen gethan wurde, gerade ehe er den Tempel für immer verließ, Matth. 23, 34., ſo muß man Luc. 11, 49. bis 51. als ein von dem Evangeliſten Lucas aus der ſpätern Tempelrede Jeſu in ſein Referat über die Rede in des Phariſäers Haus, vgl. V. 37, eingeſchobenes und von Lucas mit den Worten: »darum hat die Weisheit Gottes geſprochen,« eingeleitetes Citat betrachten. Allein ſo ſehen wir wenigſtens den Lucas Jeſum die Weisheit Gottes nennen und dadurch vermehrt ſich die Wahrſcheinlichkeit, daß Jeſus ſelbſt ſich irgend einmal die Weisheit Gottes genannt habe, alſo namentlich in Matth. 11, 19. Jeſus ſelbſt die Weisheit ſei. Dieſe Anſicht über das Verhältniß von Matth. 23 und Luc. 11 (Tweſten, Neander, Meyer) iſt unbedingt vorzuziehen der neuerdings geäußerten Meinung, daß wir in dieſer Stelle ein Citat Jeſu haben aus einer verlorenen jüdiſchen Schrift »die Weisheit Gottes,« wobei dann beide Evangeliſten einer unverſtändigen Veränderung der Worte Jeſu geziehen werden müßten. — Wem ſchon feſtſteht, daß Jeſus ſich für präexiſtent erklärt hat, der kann nicht bezweifeln, daß auch Worte wie Marc. 1, 38., Matth. 5, 17. aus dieſem Bewußtſein hervorgeſprochen ſind; als Beweisſtellen aber können ſie nicht angeführt werden, weil ſie an ſich auch eine andere Erklärung zulaſſen.

entstanden sein kann, zweitens, wegen der bestimmten Aussprüche Jesu, nach welchen sein dem Wesen des Vaters gleiches Wesen und Leben nicht erst mit der irdischen Existenz begonnen hat, sondern ein über den Wandel erhabenes Leben in der Herrlichkeit ihm zustand vor Gründung der Welt.

3) Von dieser Herrlichkeit, welche er bei dem Vater hatte vor Grundlegung der Welt und mit welcher er nunmehr wieder verherrlicht ist, sagt nun der Herr in Joh. 17, 24., der Vater habe sie ihm gegeben, weil er ihn geliebet habe vor Grundlegung der Welt. Aus dem Wortlaut selbst und aus der Vergleichung von V. 5 erhellt, daß das Geben dieser Herrlichkeit ein vorweltliches ist. Jesus führt uns hier also auf ein vorweltliches Gezeugtsein vom Vater hin. Unter der Herrlichkeit, welche ihm der Vater vorweltlich gegeben hat, kann nehmlich, wie wir später genauer erweisen wollen, nichts Anderes als sein heiliges Lichtleben, sein gottgleiches Leben verstanden werden. Deßwegen ist es in der That nur ein kürzerer Ausdruck, wenn wir die vorweltliche Herrlichkeitsertheilung vom Vater an den Sohn als vorweltliche Zeugung des Sohnes durch den Vater bezeichnen.

Auf dieselbe dem Sohne eigenthümliche Zeugung weist uns Joh. 5, 26. Den Worten nach kann hier übersetzt werden: „denn wie der Vater hat Leben in sich selbst, so hat er gegeben auch dem Sohne Leben zu haben in sich selbst" oder „denn wie der Vater hat Leben in sich, so hat er gegeben auch dem Sohne zu haben Leben in sich." Die erstere Uebersetzung wird durch Stellen wie 6, 53. und 1 Joh. 3, 15. widerrathen, weil in diesen der Nachdruck nicht auf das ἐν ἑαυτῷ gelegt werden darf. Allein für den Sinn ist es gleichgiltig, ob wir so oder so übersetzen, weil der Zusammenhang unserer Stelle unzweifelhaft zeigt, daß hier von einer nur dem Vater und dem Sohne zukommenden Weise Leben in sich zu haben die Rede ist: der Herr begründet ja mit diesem Ausspruche, daß und warum die Stimme des Sohnes Gottes die Todten beleben könne, wie der Vater sie belebt — es kommt dem Sohne zu, ein-selbstständiger Heerd des Lebens zu sein, wie der Vater ein selbstständiger Lebensheerd ist. Nur wer ein selbstständiges Leben in sich hat, kann Leben spenden. Und nur von einem Solchen gilt es im Vollsinne, daß er Leben habe.

Gott und nur Gott iſt das Leben, er allein hat Unſterblichkeit (vgl. Joh. 6, 57. der lebendige Vater und 1 Tim. 6, 16.). Eben das iſt der Grund, warum dem Sohne Gottes wie dem Vater Herrlichkeit zukommt, weil ihm wie dem Vater Lebensſelbſtſtändigkeit zukommt. Aber es iſt nach 5, 26. der Vater, welcher dem Sohne gegeben hat Leben in ſich zu haben, ein ſelbſtſtändiger Lebensheerd zu ſein, wie es nach 17, 24. der Vater iſt, welcher dem Sohne die Herrlichkeit gegeben hat. Deßhalb bezeugt alſo auch dieſe Stelle eine eigenthümliche Zeugung Jeſu durch den Vater, und zwar eine von der Erzeugung Jeſu aus dem heiligen Geiſte in's irdiſche Leben verſchiedene Zeugung, denn jene konnte Jeſum nicht zu einem ſelbſtſtändigen Lebensheerd machen. Ja wir werden ſpäter ſehen, daß während des irdiſchen Lebens Jeſus die Lebensſelbſtſtändigkeit in ihrem vollen und höchſten Sinne gar nicht hatte.

Eine weitere Stelle, in welcher Jeſus von ſeinem vorweltlichen und eigenthümlichen Urſprung aus dem Vater redet, iſt 7, 29. „ich kenne ihn, denn ich bin von ihm und er hat mich geſandt.“ Stellen wie 3, 17. verglichen mit 3, 13. oder 6, 57. verglichen mit 6, 62. (wo er zuvor war) oder 17, 3. 8. 21. 25. verglichen mit 17, 5. laſſen keinen Zweifel übrig, daß, wenn Jeſus von ſeiner Sendung durch den Vater ſpricht, keineswegs bloß an die Sendung von Nazareth in's öffentliche Wirken, ſondern an die Sendung vom Himmel auf die Erde zu denken iſt; da nun in 7, 29. das „ich bin von ihm“ vorausgeht vor dem „und er hat mich (vom Himmel) geſendet,“ ſo erhellt, daß unter Jeſu Sein vom Vater der vorweltliche Urſprung aus dem Vater zu verſtehen iſt. Ferner iſt klar, daß das Sein vom Vater nicht etwa ein vorirdiſches Geſchaffenſein von dem Vater bedeuten kann, ſondern auf einen ihm eigenthümlichen Urſprung aus dem Weſen des Vaters hinweist, ſonſt könnte Jeſus nicht das Sein vom Vater anführen als die Begründung dafür, daß er den Vater in einer vollkommenen Weiſe kenne. Ebenſo verhält es ſich mit 6, 46.: „nicht daß Jemand den Vater geſehen hätte, außer der von Gott Seiende, der hat den Vater geſehen.“

Nun können wir den Sinn, in welchem ſich Jeſus den Sohn Gottes nennt, zuſammenfaſſen: die Liebe des Vaters hat ihm vor

Grundlegung der Welt, alſo auch vor der Zeit Herrlichkeit bei dem Vater gegeben, oder gegeben Leben in ſich zu haben, wie der Vater Leben in ſich hat, oder gegeben ein dem Weſen und Leben des Vaters gleiches Weſen und Leben *) — auf dieſem ſeinem Urſprunge und dieſer Weſensgleichheit mit Gott beruht es, daß er, nachdem ihn der Vater in dieſe Welt geſendet hat, nur vom Vater erkannt wird, und daß er den Vater erkennt, den ſonſt Niemand erkennt, und daß er Nichts thun kann von ihm ſelbſt, er ſehe es denn den Vater thun, und daß der Vater ihm zeigt, was er ſelber thut, und daß des Vaters Macht ſeine Macht iſt, weil der Vater alſo in ihm und er alſo im Vater iſt, daß er ſagen kann: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater.

Warum Jeſus ſich den Eingeborenen, Einzigen Sohn nennet, mit deſſen Sohnſchaft Gottes keine andere ſich vergleichen laſſe (Joh. 3, 16. 18.), iſt aus dem Geſagten ſo klar, daß es einer weiteren Erörterung nicht mehr bedarf; es iſt deßhalb auch gar kein Recht vorhanden zu der Behauptung, daß nicht Jeſus ſich ſelbſt, ſondern nur Johannes Jeſum „den Eingeborenen" genannt und ihm dieſe Selbſtbezeichnung in den Mund gelegt habe.

§. 8.

Wir ſind von der Mittlerſtellung ausgegangen, welche ſich Jeſus zwiſchen Gott und uns zuſpricht, indem er uns anweiſt, alles Heil, das ein Menſch von Gott hoffen kann, von Ihm zu hoffen,

*) Wie kann doch Hofmann im Schriftbeweis I, 114 f. ſagen, daß Jeſus ſich den Namen Sohn Gottes nur beigelegt habe wegen ſeiner Zeugung aus dem heiligen Geiſt in das irdiſche Leben! Daß Jeſus ſich die vorweltliche Exiſtenz zuſchreibt, wird natürlich auch von Hofmann anerkannt; daß der beim Vater vor der Welt Seiende dieſes vorweltliche Leben vom Vater habe, iſt gleichfalls Lehre Jeſu ſelbſt und konſtante apoſtoliſche Lehre: wie ſeltſam nun, wenn Jeſus dieſe vorzeitliche Zeugung zwar in ſeinem Bewußtſein getragen, nicht aber in die Bezeichnung ſeiner ſelbſt als Sohn Gottes aufgenommen haben ſoll, während doch offenbar die Weſensgleichheit Jeſu mit dem Vater in dem eminenten Sinne, in welchem Jeſus ſie behauptet, nicht auf der Zeugung Jeſu aus dem Geiſte, ſondern nur auf der vorweltlichen Zeugung beruhen kann!

und indem er alle Verpflichtungen, welche wir gegenüber von Gott in unſerem Gewiſſen finden, auch gegenüber von Seiner Perſon in Anſpruch nimmt. Wir haben in dem Weſen Jeſu den Schlüſſel zu dieſer Mittlerſtellung geſucht. In der Bezeichnung ſeiner ſelbſt als des Menſchenſohn fanden wir denſelben noch nicht, vielmehr hat dieſer Name die neue Frage erregt, was denn das Wunderbare in dieſem Menſchen ſei, kraft deſſen er ſich des Menſchen Sohn nennen dürfe, aber ſeine Gottesſohnſchaft in dem eben erörterten Sinne iſt der Schlüſſel, vom Herrn ſelbſt uns gegeben, kraft deſſen wir ſeine Mittlerſtellung völlig verſtehen können.

Die Ausſprüche des Herrn in Betreff ſeines Mittleramtes wurden vorhin (§. 1) in chronologiſcher Ordnung aufgeführt; wollen wir ſie ſachlich ordnen, ſo können wir ſagen, er ſtellt ſich dem alten Bunde gegenüber als deſſen Sehnſucht, Erfüllung und Erben, der ganzen Menſchheit als ihren Eigenthümer und den Träger ihrer Geſchichte, dem Himmel und der Erde als den, welchem die Macht über ſie übergeben iſt, der Engelwelt als ihren Gebieter, insbeſondere aber den Seelen der Menſchen als ihrem Herrn, Heiland, Lebensquell und Richter.

Iſt nun Jeſus der weſensgleiche Sohn des Vaters, dann hat er freilich das Recht, ſich von den Propheten des alten Bundes als den einzigen Sohn von den Knechten zu unterſcheiden (Marc. 12, 1. ff.). Und einen ſolchen Davidsſohn mußte allerdings ſelbſt der königliche Ahn, da er im Geiſte war, anreden als ſeinen Herrn (Matth. 22, 43. f. vgl. mit Pſalm 110), in dem Gefühle, daß hier nicht der Enkel dem Ahn, ſondern der Ahn dem Enkel den Thron zu verdanken habe. Wußte dagegen Jeſus ſich nicht als den weſensgleichen Sohn des Vaters, ſo hatte er auch nicht das Recht, ſich als den Erben des Weinbergs Gottes, des alten Bundes darzuſtellen; ein Menſch kann nur Arbeiter in dem Weinberge Gottes oder höchſtens ſein Verwalter, nicht aber ſein Eigenthümer ſein.

Die Erfüllung des Geſetzes, zu welcher Jeſus nach Matth. 5, 17. gekommen iſt, geſchah nicht bloß durch Enthüllung des Geſetzesgeiſtes aus dem Buchſtaben und den Menſchenſatzungen heraus oder durch den Nachweis: es ſei denn eure Gerechtigkeit beſſer, als die

der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen, V. 20. Diese Erfüllung des Gesetzesgeistes war freilich nothwendig, aber durch sie allein würde ja nimmermehr zu Stande kommen, wovon V. 18 redet: bis daß Himmel und Erde vergehen, soll nicht ein Jota vom Gesetze vergehen, bis daß es Alles geschehe. Hat Jesus nicht das Gesetz verwirklicht, und bringt er es nicht in uns zur Verwirklichung, so geschieht das Gesetz weder vor noch nach dem Vergehen von Himmel und Erde. Der Sinn des Herrn muß also auch dieser sein: ich bin gekommen, das Gesetz zu verwirklichen in mir selbst und in Euch. Allein den vorbildlichen Theil des Gesetzes, insbesondere sein Vorbilden einer zukünftigen Versühnung konnte ein bloser Mensch nicht verwirklichen, und wie könnte vollends, wenn Jesus ein bloser Mensch wäre, von einer durch ihn geschehenden Verwirklichung des Gesetzes in uns die Rede sein?

Als der wesensgleiche Sohn Gottes und nur als dieser darf Jesus, da er im Begriffe ist, den Tempel Jerusalems für immer zu verlassen, dieß mit dem Ausspruche thun, daß nunmehr Israels Haus ohne die Gegenwart Gottes sein solle, bis das Volk bei Jesu Wiederkunft in der Herrlichkeit seinen Messias als solchen erkennen werde, Matth. 23, 38. ff. — 24, 1.

Gegenüber von der Menschheit sagt Jesus nicht etwa bloß, daß er den Acker der ganzen Menschheit mit Saamen bestreuen müsse, sondern daß der Acker sein Acker sei und er über die Erndte zu verfügen habe, Matth. 13, 24—30. 37. ff. Die Geschichte der Menschheit soll lauter Zeugniß für das Sitzen des Menschensohnes zur Rechten der Kraft, lauter Kommen des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels sein, Matth. 26, 64. Die Epochen seiner Zukunft sind die Epochen der Weltgeschichte, sein letztes Kommen ihr Abschluß, Matth. 24 und 25. Er ist der Richter der Menschheit, welcher für ewig die Entscheidung fällt, ebendas.

In der menschlichen Haushaltung ist das Amt freilich oft und viel größer als der Mann, auch im göttlichen Reiche, sofern Menschen seine Boten und Träger sind. Die Amtsführung pflegt es aber auch an den Tag zu bringen. Eben dieses Mißverhältniß zwischen Person und Amt würde sich — und zwar in unendlich ver-

größertem Maaße — auch bei Jeſu finden, wenn er dieſe von ihm ſelbſt ſich zugeſchriebene Stellung in der göttlichen Haushaltung über die Menſchheit einzunehmen hätte, ohne der dem Vater weſensgleiche, vor ſeiner irdiſchen Exiſtenz, vor Gründung der Welt von ihm gezeugte Sohn zu ſein.

Welch abentheuerliche Vorſtellung entſteht aber vollends, wenn ein mit dem heiligen Geiſte geſalbter Menſch von ſich ſoll ſagen dürfen: mir iſt gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden? Was iſt ein Weltregent ohne Allwiſſenheit, Allweisheit und Allmacht! Die Allwiſſenheit und Allweisheit müßte er haben durch eine beſtändige Inſpiration, wie aber vollends die Allmacht, wird Niemand verdeutlichen können.

Als den Gebieter der Engel ſtellt ſich Jeſus dar, wenn er ſagt: des Menſchenſohn werde ſeine Engel ſenden, mit ſeinen Engeln kommen, alle ſeine Engel werden mit ihm kommen, Matth. 13, 41. 16, 27. 24, 31. 25, 31. Wie natürlich iſt dieß, wenn Jeſus der vom Vater vor Grundlegung der Welt zu einem ihm weſensgleichen Sein gezeugte Sohn iſt, der Leben in ſich hat, wie der Vater, alſo der Sohn, welcher auch gegenüber von den Engeln, obwohl ſie Söhne Gottes ſind, dennoch der „einzige“ Sohn des Vaters bleibt, wie unbegreiflich, ſobald man nicht vorausſetzt, daß er ſich als ſolchen Sohn Gottes wußte!

Man beachte, daß alle dieſe Ausſprüche Jeſu gerade den drei erſten Evangelien, nicht dem vierten angehören. Aber auch zu dem weiter Folgenden ſtellen die ſynoptiſchen Evangelien ein eben ſo wichtiges Contingent als das johanneiſche.

In neuer Weiſe ſtellt ſich nehmlich der dargelegte Begriff Jeſu von ſeiner Gottesſohnſchaft als den einzigen Schlüſſel dar für die von ihm ſich beigelegte Stellung zu dem göttlichen Reich, wenn wir ſeine Ausſprüche in's Auge faſſen über ſein Verhältniß zu den Seelen der Menſchen oder zu ihrem inneren Leben, ſowie zu der Erneuerung des Lebens, die ihnen zu Theil werden ſoll. Woher der innere Zug der Geiſter zu ihm, kraft deſſen er von den Seinen erkannt, ſeine Stimme von ihnen gehört wird und zwar auch von denen,

die nicht aus Israel sind, sondern aus irgend einem Volke der Welt? Joh. 10, 14. 16. 27. Woher die Liebe zu ihm, welche stärker ist, als alle natürliche Liebe? Woher diese Anziehungskraft in seiner Person und dieses Recht, diese Pflicht für uns, ihn unbedingt zu lieben, wie man nur Gott lieben kann und darf? Matth. 10, 37. Luc. 14, 26. Joh. Cap. 14 und 15. Woher sein inneres Vermögen, der Bräutigam der ganzen Gemeinde Gottes zu sein, also das, was im A. Testamente Jehovah gegenüber von Israel ist? Matth. 9, 15. 22, 2. Woher seine Macht, die Menschen innerlich über den Vater zu erleuchten, ihnen die Speise und den Trank des ewigen Lebens darzureichen, Matth. 11, 27. Joh. 4 und 6, die Ruhe, den Frieden, die Auferweckung aus dem Tode zu geben? Matth. 11, 28—30. Joh. 14, 27. 5, 25 ff. Woher die Befugniß, sich selbst für die Auferstehung und das Leben zu erklären? 11, 25. 14, 6. Auf seinen Namen taufen zu lassen? Matth. 28. Wie kann er sich innerlich einwohnen in den Seelen, wie der Vater und Geist, und mit derselben Wirkung des Erleuchtens, Belebens, Erneuerns zur gottgefälligen Fruchtbarkeit? Joh. 14 und 15. Wie kann er versprechen, in der Mitte zu sein, wo irgend zwei oder drei versammelt in seinem Namen? Matth. 18, 20. Bei den Jüngern zu sein bis an's Ende der Welt? 28, 20. Wie kann er den heiligen Geist ertheilen und die Macht, die Sünden zu vergeben und zu behalten? Luc. 24, 49. Joh. 20, 23. Matth. 16, 19. 18, 18. Alle diese Fragen beantworten sich nur dann, dann aber auch vollständig, wenn er sich erklärt hat für den dem Vater wesensgleichen Sohn, welchem der Vater vor Grundlegung der Welt gegeben hat, Leben zu haben in sich, wie der Vater hat Leben in sich.

Wie aber die Mittlerstellung Jesu zwischen Gott und der Welt, so wird endlich auch der Name Menschensohn verständlich, wenn Jesus der wesensgleiche Sohn Gottes ist. Ist der vom Vater vor Grundlegung der Welt gezeugte wesensgleiche Sohn in's menschliche Leben gesendet worden, so wird dieser Mensch freilich ein wunderbarer Mensch, der wahre, gottgefällige Mensch, die Blüthe der Menschheit gewesen sein, der Mensch, auf welchen ihr unbewußtes Warten und Sehnen gegangen war.

Ist der Sohn Gottes Mensch geworden, so liegt in dieser That-

ſache der tiefſte Schlüſſel zur Erkenntniß des menſchlichen Weſens. Wie keiner von uns ſich ſelbſt kennt, ehe er Gott kennt und Niemand ſeinen eigenen Adel zu würdigen weiß, ehe er zum Kinde Gottes wird, ſo erkennt Niemand die Tiefe des menſchlichen Weſens, ehe er die Menſchwerdung Gottes kennt. Jeder Fortſchritt in der Erkenntniß der Gottesſohnſchaft Jeſu iſt ein Fortſchritt in der Erkenntniß des menſchlichen Weſens, und nur wenn uns einſt der Gottesſohn ganz licht geworden iſt, haben wir die volle Erleuchtung über die Bedeutung von „Menſchenſohn."

§. 9.

Wir haben aber auch direkte Ausſprüche Jeſu über ſein Verhältniß zu dem Vater und zu dem heiligen Geiſte, welche nur, weil er der weſensgleiche Sohn Gottes und deßwegen ſein Weſen ein Gottesweſen iſt, möglich waren.

Von dem Geiſte der Wahrheit ſagt er in Joh. 16, 13. ff.: er wird nicht reden von ſich ſelbſt, ſondern was er hören wird, wird er reden. Er wird mich verherrlichen. Denn aus dem Meinen wird er nehmen und Euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, iſt mein, darum ſagte ich, daß er aus dem Meinen nehmen und Euch verkündigen wird. Ferner in 15, 26. und 16, 7.: Der Beiſtand, welchen ich Euch ſenden werde. Und wieder in Luc. 24, 49.: ſiehe, ich ſende über euch die Verheißung meines Vaters. Der Sendende iſt höher als der Geſendete, der Hörende iſt abhängig von dem, von welchem er hört, und aus deſſen Lebens- und Heilsfülle er ſeine Verkündigung nimmt. Wir ſehen alſo, daß ſich Jeſus dem Geiſte der Wahrheit nicht nur gleichſtellt, ſondern denſelben ſogar in Abhängigkeit von ſich ſtellt.

In Matth. 16, 27. ſpricht der Herr: „des Menſchenſohn wird kommen in der Herrlichkeit ſeines Vaters," aber in 25, 31. und 19, 28. „in ſeiner (eigenen) Herrlichkeit". Er darf alſo die Herrlichkeit ſeines Vaters ſeine eigene nennen oder er darf ſich ſelbſt eben ſo wie ſeinem Vater Herrlichkeit zuerkennen.

Hiemit vergleiche man das eben angeführte Wort bei Johannes: Alles, was der Vater hat, iſt mein in 16, 15. und wieder, (ich bitte nicht für die Welt, ſondern für die, welche du mir gegeben haſt, denn ſie ſind dein und) Alles, was mein iſt, iſt dein, und was dein

ist, ist mein, 17, 9. und 10. In der ersten Stelle ist nach dem Zusammenhange unter dem Alles, was des Vaters und ebenso des Sohnes ist, die Fülle der Wahrheit, des Heils (und des Lebens aus Gott*) gemeint, in der zweiten, daß die Welt der Persönlichkeiten wie dem Vater so dem Sohne gehört.

Also des Vaters Eigenthumsrecht über die persönliche Welt gehört nicht minder dem Sohne, ebenso kommt dem Sohne dieselbe Wahrheits- und Lebensfülle und dieselbe Herrlichkeit (Matth.) wie dem Vater zu. Der Vater hat ihm ja gegeben zu haben Leben in sich, wie der Vater hat Leben in sich.

Den Gipfel der Hoheit ersteigt das Wort des gen Himmel Fahrenden: „auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes.“ Davon war schon früher die Rede, daß Jesus nur, indem er sich wußte als den Gotte wesensgleichen Sohn und demnach sein Wesen als ein Gotteswesen, die Taufe auf seinen Namen befehlen, also die Spendung des Lebens aus seiner Fülle verheißen und die religiöse Verpflichtung des Täuflings zum Gehorsam gegen ihn verlangen konnte; aber jetzt kommt in Betracht, daß er sich in Eine Reihe stellt mit dem Vater und dem Geist. Kein Unbefangener kann verkennen, daß hier nicht von dem Vater als einer göttlichen Person, von dem Sohne als einer menschlichen Person, von dem Geiste als einer unpersönlichen Kraft die Rede ist. Gott, einen Menschen und eine Kraft zusammenstellen, auf Gott, seinen menschlichen Knecht und seine unpersönliche Kraft die Taufe befehlen — das sind keine Gedanken göttlicher Weisheit. Stellt sich aber Jesus in Eine Reihe mit dem Vater und Geist, so muß er auch Eines Wesens mit ihnen sein. Aber noch mehr! Warum sagt der Herr nicht: auf den Namen „Gottes, des Sohnes, des Geistes,“ sondern „des Vaters, des Sohnes, des Geistes“? In diesem Taufbefehl muß doch jedes Wort mit Absicht so und nicht anders gestellt worden sein. Die einzige und sehr nahe liegende Antwort ist die: weil er den Gottesnamen nicht dem Vater allein, sondern auch sich und dem Geiste zutheilen will. Es gibt im ganzen Neuen Testamente kein erhabeneres Wort über das Gotteswesen Jesu, als dieses von Matthäus berichtete, wie es denn auch ganz der

*) Vergl. §. 38.

Natur der Sache entſpricht, daß in der Taufe zugleich die Summa aller Lehre über das innere Weſen Gottes niedergelegt iſt.

Weniger in die Augen ſpringend, aber für die genauere Betrachtung gleichwohl unverkennbar iſt es in Joh. 14, 15—23., daß Jeſus den Geiſt der Wahrheit und ſich ſelbſt und den Vater in Eine Reihe ſtellt. Auf Jeſu Bitten wird der Vater den Jüngern den Geiſt der Wahrheit geben, 15—17.; aber Jeſus wird auch ſelbſt wiederkommen, 18—21., mit ihm wird der Vater kommen, 23.

§. 10.

Wir ſehen: Jeſus iſt über den theokratiſchen Begriff von „Sohn Gottes," den wir im alten Teſtamente finden, entſchieden hinausgeſchritten. Dort heißt „Sohn Gottes" das Volk, welches die Gnadenwahl Gottes beruft, ſich ihm zu offenbaren und es zum Organe ſeiner ferneren Offenbarung umzuſchaffen, in potenzirter Weiſe ein Menſch, welchen Jehovah erwählt, ſeine Offenbarung an das Volk und ſeine Regierung deſſelben zu vermitteln, deßhalb zuhöchſt der geiſtgeſalbte, ewige Statthalter Gottes, auf welchen Israel durch ſeine Propheten verwieſen wird. Dieſer Begriff von Sohn Gottes läßt ſich vertauſchen mit dem des Knechtes Gottes: als den „Knecht" ſtellt Jeſajas in Cap. 40 ff. zuerſt das Volk Israel ſelbſt, hernach den Einen aus dem Volke dar, welcher nicht bloß die Stämme Jakob zu Gott bekehren, ſondern auch der Heiden Licht ſein und für Alle ſein ſchuldloſes Leben als Schuldopfer geben wird. Dagegen nennt ſich Jeſus den Sohn Gottes — nicht als einen von Gottes Gnadenwahl zu ſeinem Dienſt adoptirten Menſchen — ſondern als den, der weſensgleich ſei mit Gott, weil in eigenthümlicher Weiſe und ſchon vor Gründung der Welt von Gott gezeugt.

Näher betrachtet iſt aber dieſes Hinausſchreiten über den Altteſtamentlichen Begriff vielmehr ein Vertiefen deſſelben, ein Hinabſteigen in den tiefen Grund, aus welchem allein der wahre Knecht Gottes, der rechte Vermittler göttlicher Offenbarung erſtehen kann. Die Gottesſöhne des alten Teſtamentes ſind Adoptivſöhne, von Jehovah aus der Mitte der Menſchen angenommen zu ſeinem Eigenthume und Dienſt, bei einem Adoptivſohne wird aber alle Zeit zu klagen

ſein: bin ich nun Vater, wo iſt meine Ehre? (Mal. 1, 6.), denn die Menſchen, aus deren Mitte hervor Gott zu Söhnen adoptirt, ſind eben alle Fleiſch vom Fleiſche gezeugt. Wie unvollkommen muß aber die Offenbarung Gottes bleiben, ſo lange ſie nur an Sünder und durch Sünder geſchieht! Ja ſogar, wenn Einer zu finden wäre, welcher Nichts von Sünde wüßte, ſo wäre die vollkommene Offenbarung Gottes durch ihn als einen bloſen Menſchen dennoch nicht möglich. Geſetzt, daß ein ſündloſer Menſch ſchon auf Erden zur vollkommenen Erkenntniß Gottes gelangen und über das ſtückweiſe Weiſſagen hinausſchreiten könne (1 Cor. 13, 9), ſo muß doch die Einwohnung Gottes in einem beſchränkten Menſchen ſtets eine beſchränkte ſein: niemals dürfte er ſagen, daß wer ihn ſehe, den Vater ſehe. Und doch wird die Offenbarung Gottes erſt dann eine vollkommene, wenn Gott den Menſchen zur Anſchauung kommt. Wie ſollte aber endlich ein ſündloſer Menſch ein ſolcher Offenbarer Gottes werden, durch welchen nicht bloß anſchauliches Erkennen Gottes, ſondern Leben aus Gott dargereicht würde!

Der theokratiſche Begriff des Sohnes Gottes kommt alſo nur dann zu ſeiner wahrhaften Verwirklichung, wenn ein ſolcher Sohn Gottes erſcheint, der es im Sinne der Weſensgleichheit mit Gott oder durch eigenthümliche Zeugung aus dem Vater iſt. Oder nur, wer in weſenhaftem Sinne Sohn deſſen iſt, den er offenbaren ſoll, kann der Knecht ſein, durch den ſich Gott in vollkommener Weiſe zu offenbaren vermag.

Auch ſchon im alten Teſtamente ſelbſt bricht ſich dieſe Erkenntniß Bahn. Wenn der Pſalm 2 mit dem Worte ſchließt: küſſet den Sohn, damit er nicht zürne und ihr umkommet auf dem Wege, denn in Bälde wird ſein Zorn entbrennen, Heil denen, die auf ihn trauen! — ſo leuchtet hier ohne Zweifel die Ahnung durch, daß der Sohn, der Geſalbte, übermenſchlichen Weſens ſei: ſonſt würde ein israelitiſcher Prophet nicht ſeligpreiſen den, der auf ihn vertraut. Gewiß iſt es in Pſalm 110, daß David das Weſen deſſen als ein übermenſchliches erfaßt hat, welchen Jehovah zu ſeiner Rechten ſetzen und deſſen Volk am Tage ſeines Heereszugs als ein heiliges Prieſtervolk zahllos ſich um ihn ſchaaren wird, weil er ewiglich wie König ſo auch Prie-

ſter iſt. David redet ihn ja an als ſeinen Herrn. Der König Israels erkennt wohl, daß das Sitzen zur Rechten Gottes und das ewige König- und Prieſterthum nicht Sache des bloſen Menſchen ſei. Wenn dann dreihundert Jahre hernach Micha weiſſagt, daß ſein Volk nach Babel wandern müſſe, aber aus Bethlehem ein Herrſcher in Israel ausgehen werde, „und ſeine Ausgänge ſeien von Alters her, von den Tagen der Ewigkeit," ſo laſſen zwar die Ausdrücke מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם an ſich auch eine ſchwächere Auslegung zu, allein der unbefangene Sinn wird doch immer wieder den Eindruck empfangen, daß der Prophet einen übernatürlichen, ewigen Ausgang des Meſſias dem natürlichen Ausgang deſſelben von Bethlehem oder ſeiner Geburt durch die Gebärerin gegenüberſtelle, 4, 10.—5, 2. *)

Micha's Zeitgenoſſe Jeſaja redet von der Fülle des Gottesgeiſtes, welcher ſich auf den Sprößling Iſai's herabſenken und ihn zum vollkommenen Richteramte ausrüſten werde, 11, 1—4. a, aber in 4 b und 10. heißt es dann weiter: „und er ſchlägt die Erde mit dem Scepter ſeines Mundes und mit dem Hauch ſeiner Lippen tödtet er den Frevler — und ſeine Ruhe iſt Herrlichkeit," Anſchauungen, welche hinausgehen über den Gedanken an einen ſolchen Herrſcher, der nur durch das Maaß der Geiſtesſalbung von den übrigen Menſchen unterſchieden wäre. Zumal ein ſolcher in keinem Fall den Frieden in der Natur, von welchem in V. 6—8 die Rede iſt, herbeiführen könnte. Hat doch Jeſajas auch in Cap. 9 klar erkannt, daß der Immanuel, um deßwillen er alle Weltmächte ſo getroſt zum Streit wider Juda herausfordern darf (8, 5—10.), nicht bloß ein menſchlicher Davidsſohn, ſondern zugleich ſtarker Gott ſein wird (9, 5. f.), denn daß „ſtarker Gott" die richtige Ueberſetzung iſt von אֵל גִּבּוֹר, kann nach Vergleichung von 10, 21. nicht bezweifelt werden. Hienach iſt es auch nicht befremdend, daß wir in 48, 16. den Knecht, welchen Je-

*) Hofmanns ſcharfſinnige Deutung, daß die Ausgänge von grauer Vorzeit her auf die Vorbereitung des Meſſias durch alle Fortſchritte der menſchlichen Geſchichte zu beziehen ſeien, iſt doch im Grunde eine Verdrängung der »Ausgänge« durch einen anderen Begriff. Vrgl. Schriftbeweis II. a, 9.

hovah ſenden wird, damit er die Stämme Jakobs wieder aufrichte und auch das Licht der Heiden werde (49, 1—6.), ſich ſelbſt bezeichnen ſehen als den, welcher von Alters her helle zu Israel geredet habe und von der Zeit an, da die Erde*) wurde, da geweſen ſei**). Zunächſt iſt es freilich das Volk Israel ſelbſt, welches Jehovah berufen hat, ſein Knecht zu ſein (41, 8. und 9.) und deſſen Pflicht es wäre, zum Bundesmittler für alles Erdenvolk, zum Lichte der Heiden zu werden (42, 1—9.), aber wer iſt ſo blind und taub wie dieſer Knecht (V. 18 ff.), der von ſeinen erſten Vätern her voll Sünde iſt (43, 22—28.) und auch mitten in ſeiner Noth trotzigen Unglaubens ſeinem Gotte gegenübertritt? (45, 9. ff., 46, 8. ff. 48, 1. ff.) Daher denn ein ganz anderer Knecht in die Mitte treten muß, der Israel ſelber zurechtbringt, indem er ſogar ſein Leben zum Schuldopfer gibt, ſo erſt wird es geſchehen, daß das Volk zur leiblichen Befreiung aus Babel auch die geiſtige erhält (vrgl. 43, 8.). Als dieſen Knecht, den Jehovah und ſein Geiſt ſenden wird, erſchaut nun der Prophet in dem Geiſtesblicke von 48, 16. den Jehovah ſelbſt, den Gründer der Erde, die Quelle aller bisherigen Offenbarung für das Volk, er unterſcheidet in Jehovah ſelbſt einen Sendenden und einen Geſendeten.

Die unbefangene Auslegung von 63, 9. f. kann nicht wohl be-

---

*) הַיּוֹתָהּ bezieht ſich auf אֶרֶץ V. 13, wie auch Ewald anerkennt.

**) Denn daß in der erſten Hälfte von V. 16 derſelbe redet, wie in V. 12—15. und in 45, 19., kann unmöglich geleugnet werden; aber auch, daß in 16, 2te Hälfte das nehmliche Subject fortſpricht, läßt ſich nur durch große Künſtelei in Abrede ziehen, ja man bekäme unwillkührlich den Eindruck, daß der Prophet doch allzu vorlaut ſei, wenn er ſo auf Einmal neben der Stimme Jehovahs die ſeinige erſchallen ließe. Hofmann erkennt an, daß 16 a von Jehovah geredet werde, aber in 16 b ſoll Jeſaja ſprechen. Um dieſe Auslegung zu ermöglichen, überſetzt er den Vers ſo: (Jehovah ſpricht) von Anfang an habe ich nicht im Verborgenen geredet, (nicht erſt) von der Zeit ſeines Werdens an bin ich (mit meinem Weiſſagen) da, — (Jeſaja ſpricht) und (ſchon) jetzt ſendet mich Jehovah und ſein Geiſt. Man muß aber geſtehen, daß Jeſaja, wenn dieß ſein Gedanke wäre, ſich höchſt undeutlich ausgedrückt hätte, und nur ein ſehr ſcharfſinniger Ausleger ſeinen Sinn zu entdecken vermochte. Vrgl. Schriftbeweis I, 88.

zweifeln, daß Jesajas in dem Engel Jehovahs, welcher den Patriarchen erschienen ist und das Volk durch die Wüste geleitet hat, eine göttliche Persönlichkeit erkennt. Dann lag es dem Propheten um so näher, auch in 2 Mosis 34, 6. vrgl. mit 33, 19. einen Unterschied zwischen dem anredenden und angeredeten Jehovah und in der Weisheit, welche Salomo als die Bildnerin der Welt und Erzieherin der Menschen preist, ein besonderes Ich zu finden. Dieß war eine wichtige Vorbereitung, um in dem zukünftigen Knecht Gottes eine zuvor bei Gott gewesene göttliche Person zu schauen. Aber auch, wer hievon ganz absehen will, darf doch nicht sagen, daß in dem Geiste des Jesajas keine Anknüpfungspunkte waren, von denen aus der Geist Gottes ihn in dem Knechte jenes göttliche Ich konnte finden lassen, welches von Anfang an helle zu Israel geredet hat und von Gründung der Erde an da gewesen ist: ein sündiger Mensch ist nun einmal unfähig, der Knecht Gottes, der Bundesmittler, das Licht der Heiden, der Immanuel, der ewige König zu sein; wenn aber der vollkommene Knecht Gottes göttlichen Wesens sein muß, so ist nur noch Ein Schritt, um den, welchen Jehovah senden wird, als den präexistenten Mittler aller Offenbarungen Gottes zu erfassen. Die angeführten Stellen sind die wichtigsten dieser Art aus der vorexilischen Zeit. Wer sie unbefangen auf sich wirken läßt, der kann auch bei den nachexilischen Propheten kein Interesse haben durch künstliche Erklärung die Aussprüche hinwegzuräumen, welche auf das göttliche Wesen und auf die gottgleiche Präexistenz des zukünftigen Messias weisen. Das göttliche Wesen des Davidssohnes spricht Sacharjas aus, wenn er von einer Zeit redet, in welcher der Schwache in Jerusalem sein wird wie David, das Haus Davids aber wie Gott, wie der Engel Jehovahs vor den Bewohnern Jerusalems her, 12, 8. Von der göttlichen Präexistenz des Messias legen ohne Zweifel Sach. 2, 15. und Mal. 3, 1. ein Zeugniß ab.

Unmöglich ist es allerdings nicht, in Sacharja 2, 13. die Worte: „und ihr sollt erkennen, daß Jehovah mich gesandt hat" und wieder in V. 15: „und du sollst erkennen, daß Jehovah Zebaoth mich zu dir gesandt hat", in Parenthese zu setzen *), so daß dann nicht der

*) Wie Hofmann thut. Schriftbeweis I, 89.

Engel, welcher zu Sacharja redet, ſondern Jehovah ſelbſt als der erſcheint, welcher in Israels Mitte kommt und deſſen Volkes wird, aber man ſollte nicht leugnen, daß dieſes in Parentheſe-Stellen im Texte ſelbſt nicht motivirt iſt, und beſonders die betreffenden Worte des V. 15 durch ihre Parentheſirung bedeutungslos werden. So iſt auch in Mal. 3, 1. die Möglichkeit immerhin vorhanden, den Herrn, welcher zu ſeinem Tempel kommen wird und den Israel ſucht, und ſodann den Engel des Bundes, welcher kommt und an dem Israel Gefallen hat, für zwei verſchiedene Perſönlichkeiten zu erklären, ſo daß der Bote des Bundes nicht Herr heißt und der Tempel nicht ihm gehört *), aber natürlicher iſt die Meinung, daß in den parallelen Gliedern von demſelben Subjekte die Rede ſei und auch V. 2 und 3 eben ſowohl von dem Boten des Bundes als von dem Herrn des Tempels rede. Daß der Täufer den Meſſias als präexiſtent erkannt hat, kann eine geſunde Exegeſe im Anblick von Joh. 1, 15. und 3, 31. auf keinen Fall leugnen: warum ſoll denn nun den früheren Propheten unerreichbar geweſen ſein, was der Geiſt den Täufer lehrte?

Hienach iſt das Verhältniß nicht dieſes, daß die Weiſſagung des alten Teſtamentes nur einen geiſtgeſalbten Menſchen als Meſſias erwartet, aber der gekommene Meſſias ſich für weſensgleich mit Gott erklärt, und eine vorweltliche und eigenthümliche Zeugung aus Gott ſich beigelegt hätte: auch von den Propheten wird die Gottweſenheit und Präexiſtenz des Meſſias erſchaut, und Jeſus wäre hinter den Ausſagen des alten Teſtamentes zurückgeblieben, wenn er die Weſensgleichheit mit Gott und die Präexiſtenz ſich nicht beigelegt hätte. Aber „Sohn Gottes" bleibt im Alten Teſtamente die Bezeichnung eines theokratiſchen Begriffs: auf das Volk ſelbſt und auf ſeine Fürſten wird der Name angewendet, auf den König der Zukunft nur Einmal, nehmlich in Pſ. 2, hier aber allerdings ſo, daß der theokratiſche Sinn daran iſt, in den Sinn der Weſensgleichheit hinüberzugehen. Sonſt wird, daß der König der Zukunft göttlichen Weſens ſein werde, vom Alten Teſtament durch andere Ausdrücke ausgeſprochen:

*) Vrgl. Schriftbeweis II, a, 8.

er iſt Davids Herr, ſeine Ausgänge von Ewigkeit, ſtarker Gott, der von Anfang an zu Israel geredet hat und ſeit die Erde ward gegenwärtig iſt, er iſt der Herr der zu ſeinem Tempel kommt. Dagegen drückt nun Jeſus eben dieſes Gottesweſen, durch welches er der vollkommene Knecht Gottes, der König und Prieſter, der mit der Fülle des Geiſtes Geſalbte werden kann, durch den Namen „Sohn Gottes" aus: nicht macht ihn die Salbung zum Sohne, ſondern weil er der Sohn iſt, kann er der Geſalbte werden.

Cap. 2.

Das Bekenntniß der judenchriſtlichen Gemeinde von der Gottesſohnſchaft Jeſu.

§. 11.

Die unterweiſenden Worte eines Vaters werden von dem heranwachſenden Sohne nicht alle ſofort verſtanden ſondern theilweiſe vorerſt in das Gedächtniß niedergelegt. Sie können dort ſogar in den Hintergrund treten, bis ſie durch die fortſchreitenden Erfahrungen des Lebens hervorgerufen werden. Nun werden ſie vom Leben beleuchtet und beleuchten hinwiederum das Leben. Und dieſes Verſtehen der väterlichen Worte wird, je tiefer und reicher ſie ſind, um ſo gewiſſer ein nur allmähliges, ſtufenweiſes ſein.

Wie viel mehr mußte es ſich bei den Jüngern mit den Unterweiſungen des Herrn alſo verhalten! Kein Lehrer hat je ſeine Schüler in eine ſo neue und ihr bisheriges Denken ſo überragende Geiſteswelt hineingeführt. Niemand, welcher die Geſchichte eines inneren Lebens verſteht, kann erwarten, daß die im Laufe der Lehrjahre in Anknüpfung an die täglichen Gelegenheiten vorgetragene Wahrheit nach Jeſu Hingang ſofort als eine fertige Erkenntniß in dem Bewußtſein der Jünger gelegen habe. In der That hätte auch Nichts der göttlichen Art der Unterweiſung fremder ſein können. Die Gotteserkenntniß der Knechte Jeſu muß eine lebendige, lebenzeugende, und deßwegen auch eine aus dem Leben erwachſende Erkenntniß ſein. Auch die Mittheilung des heiligen Geiſtes an Pfingſten konnte nicht eine

plötzliche Beleuchtung aller von Jesu geredeten Worte für das Bewußtsein der Jünger bezwecken, vielmehr wirkte der heilige Geist in ihrem Inneren in der Weise, daß er Tag für Tag die Kraft und Erleuchtung darreichte, deren die Apostel bei den täglich vorkommenden und täglich weiterschreitenden Lebensfragen sich bedürftig fanden. Auch die Fortschritte in der Inspiration wollen erkämpft, erbetet sein.

Wir werden also das von Jesu ausgesprochene Zeugniß von seiner Gottessohnschaft nicht sofort nach Pfingsten auch von den Jüngern vernehmen. Bedurfte ein Petrus nach mehreren Jahren noch einer besonderen Vision, um zur brüderlichen Gemeinschaft mit Heiden ermuthigt zu werden, dazu des Anblicks ihrer Geistesgaben, um ihnen ohne vorherigen Uebertritt in den Mosaismus die Taufe zu gestatten, Apostg. 10 und 11, wie sollte die Gemeinde über das innere Wesen Jesu mit Einem Schritte zum vollen Lichte gekommen sein?

Die Erfahrung belehrt uns auch, daß Christen von gleicher Energie des inneren Lebens und der natürlichen Begabung für die Fassung der Wahrheit in Begriff, Wort und System von sehr verschiedener Tüchtigkeit sind. An innerem Tact für die Wahrheit kann der Eine dem Anderen gleichen, unbewußt hat jener die Wahrheit und wendet sie auf's Leben an, so gut wie dieser, aber er reflectirt darüber nicht, prägt seine unmittelbar geschöpften Erkenntnisse nicht zu Begriffen aus. Warum sollten sich solche Verschiedenheiten nicht auch im Apostelkreise finden? Warum nicht die Inspiration des Einen mehr eine praktische, die des Anderen mehr eine theologische sein? Bei keiner anderen Lehre ist es so mißlich, wie bei der von der Inspiration, sie nach selbstgebildeten Begriffen, welche Alles regeln sollen, festzustellen, statt das Wesen und die Manchfaltigkeit der Inspiration aus der Anschauung ihrer lebendigen Wirklichkeit kennen zu lernen. Der Geistesverkehr des lebendigen Gottes mit den lebendigen Menschenseelen muß der Natur der Sache nach ein unendlich manchfaltiger sein.

Deßhalb dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn ein Apostel weniger klar und tiefdringend das innere Wesen Jesu ausgesprochen hat als der andere. Wer den Jakobusbrief schreiben konnte, hat unstreitig das lebendigste Leben des Glaubens geführt (vrgl. Jac. 1, 6.), aber seine Handhabung des Begriffes vom Glauben (2, 14—26.)

ſteht hinter der pauliniſchen zurück. Nicht einmal in Herablaſſung zu den ſchwachen Gedanken ſeiner Leſer hätte Paulus, ſo wie hier Jakobus thut, vom Glauben zu reden vermocht. Wie mit dem Begriffe vom Glauben, ſo konnte es auch mit der begrifflichen Erkenntniß von Jeſu gehen, ob auch die lebendigſte Gemeinſchaft mit ſeiner Perſon vorhanden war.

Die Anſchauung des israelitiſchen Volkes von ſeinem Meſſias war eine theokratiſche: auf einen vom Geiſte Gottes zum ewigen Königthum geſalbten Sohn Davids hoffte man. Sein Gottesweſen war freilich von den Propheten geweiſſagt — ſo beſtimmt geweiſſagt, daß jener Engel, welcher dem Zacharias die Geburt ſeines Sohnes ankündigt, in Anknüpfung an die altteſtamentliche Offenbarung ſagen kann: „er wird Viele der Kinder Israels bekehren zu dem Herrn, *ihrem Gott*, und hingehen vor ihm in Elia Geiſt und Kraft.“ Luc. 1, 16. 17. Auch beweist Eliſabeth, daß ſie dieſes Wort des Engels verſtanden hat, indem ſie die beſuchende Maria mit dem Ausrufe begrüßt: „woher kommt mir das, daß die Mutter *meines Herrn* zu mir kommt?“ (V. 43.) Ebenſo Zacharias, da er mit wieder gelöster Zunge ſeinem Kinde zuruft: „vor dem Angeſichte des *Herrn* wirſt du hergehen, ſeine Wege zu bereiten“ (V. 76). — Wie hätte vollends dem Vorläufer ſelbſt, nachdem er zum größten der Propheten herangereift war, die Erkenntniß der göttlichen Präexiſtenz des Davidsſohnes fehlen können? (Joh. 1, 15. 3, 31.) Mit Recht kann man ſagen, daß es nur eines hellen Blickes in das alte Teſtament bedurfte, um das Gottesweſen des Meſſias herauszuleſen. Aber der helle Blick, das iſt es eben, wozu wir Menſchen vorheriger Erleuchtung, geduldiger Erziehung von Seiten Gottes bedürftig ſind. Warum iſt erſt dem Auguſtin die volle Erkenntniß unſerer in der Schrift ſo deutlich verzeichneten Sündigkeit, warum erſt der evangeliſchen Kirche die durchdringende Erfaſſung der von Paulus ſo klar und gewaltig gepredigten Rechtfertigung durch den Glauben aufgegangen? Es hatte nur am hellen Blick in die Schrift gefehlt. So fehlte nun auch den Zeitgenoſſen Jeſu der Blick in die altteſtamentliche Weiſſagung von dem Gottesweſen des Meſſias. Als der geiſtgeſalbte *Knecht* Gottes ſtand er dem volksmäßigen, ja ſogar dem theologiſchen Be-

wußtſein da. Und dazu kam, daß der Ausdruck „Sohn Gottes," in welchen der erſchienene Meſſias ſein gottgleiches Weſen faßte, im alten Teſtamente allerdings einen theokratiſchen Begriff bezeichnete. Die theokratiſche Anſchauung von Jeſu mußte deßwegen auch für die Gemeinde der Chriſten der Ausgangspunkt ſein.

Aber das Einzige, was die Glaubigen von dem auferſtandenen Jeſus zu ſagen wußten, konnte das Theokratiſche doch zu keiner Zeit bleiben. Schon in jenem Bekenntniſſe des Petrus: „du biſt Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes," ringt ſich der Glaube zu etwas höherem auf, das Petrus ahnungsvoll auszudrücken ſucht, indem er den Gott, deſſen Sohn Jeſus ſei, den „lebendigen," alſo gegenwärtigen, in Jeſu wohnenden, aus Jeſu redenden nennt. Seitdem war die Auferſtehung Jeſu zu einem über die Schranken irdiſcher Exiſtenz erhabenen Leben erfolgt, dazu jener Anhauch heiligen Geiſtes aus ſeinem Munde (Joh. 20, 23.), die Himmelfahrt, an Pfingſten die Erfüllung von Jeſu Wort, daß er den Jüngern den heiligen Geiſt ſenden wolle (Joh. 15, 26. 16, 7. Luc. 24, 49.), — Thatſachen, welche den Begriff von Jeſu als dem Knechte Gottes weit überragten. Und die Thatſachen, die Erlebniſſe ſind es, welche den Menſchen in die höheren Gedanken heben, der Anblick des Auferſtandenen drängt den Thomas zu ſeinem Rufe: mein Herr und mein Gott!

Die Weiſe, wie die Apoſtelgeſchichte das Bekenntniß der urſprünglichen jeruſalemiſchen Gemeinde von Jeſu ſchildert, entſpricht ganz den in der Natur der Sache liegenden Erwartungen. Wir finden die theokratiſche Anſchauung, aber daneben höhere Elemente: eine theologiſch durchgebildete Anſchauung finden wir noch nicht. Die Geſchichtserzählung des Lukas trägt hier das Gepräge der Wahrheit an ihrer Stirne.

„Der Herr Jeſus" iſt die einfache Bezeichnung, welche Petrus bei der Wahl des zwölften Apoſtels für den Auferſtandenen gebraucht. 1, 21.

Am Pfingſtfeſte ermahnt er das Volk, zu erkennen, daß Gott den, welchen ſie gekreuziget, durch die Auferweckung zum Herrn und Geſalbten gemacht, aber zugleich leitet er die Ausgießung des Geiſtes von Jeſu ab, „nachdem er zur Rechten Gottes erhöht iſt und die

Verheißung des Geistes empfangen hat von dem Vater, hat er ausgegossen das, was ihr nun sehet und höret." Sie sollen sich nun taufen lassen auf Jesu des Messias Namen, 2, 32—38.

Dem Lahmen wagt Petrus im Namen Jesu Christi zu sagen: stehe auf und wandle, 3, 6. Der erhöhete Jesus ist ihm also die Quelle der Wunderkraft. Sein Name, bezeugt dann der Apostel auch dem Volke, habe den Menschen geheilt, V. 16. Er sei der Bahnbrecher (ἀρχηγος) des Lebens: die Juden haben ihn getödtet, Gott aber auferweckt, V. 15. Ἀρχηγος ist der Anführer, welcher vorausgeht, so daß man ihm folgen kann, indem er die Bahn bricht. Das ist eine so hohe Bezeichnung dessen, was Jesus für die Menschen sein will, daß auch der Hebräerbrief, der einen so entwickelten Begriff von dem Wesen und Werke Jesu hat, dieselbe zum kurzen Ausdruck seiner Gedanken gebraucht: „es ziemte Gott den Bahnbrecher unseres Heils durch Leiden zu vollenden" (2, 10.). Selbst die tiefsten Reden Jesu bei Johannes könnten wir in dieses petrinische Wort zusammenfassen, daß er der Bahnbrecher des Lebens sei. Ohne Zweifel hätte Petrus, da er dieses Wort sprach, die ganze Fülle seines Inhalts noch nicht zu entwickeln vermocht, aber die unmittelbare Anschauung des Geistes eilt der begrifflichen Analyse voraus und als den Bahnbrecher des Lebens hatte der Heiland wie früher mit seinen Worten, so nun mit seinen Thaten der Lebenserfahrung des Apostels sich dargestellt, vor Allem in der Ausgießung des Geistes, nun aber auch in der Heilung dieses Lahmen durch seinen Namen. Jetzt hat der Himmel Jesum aufgenommen *), aber wenn die Zeit gekommen ist, so wird Gott ihn senden, um jene geistliche und leibliche Wiederherstellung der Völker und sogar der Natur zu vollbringen, welche die Propheten geweissagt haben (V. 21): da wird er dann als der Bahnbrecher des Lebens aller Welt offenbar sein. Aber andererseits nennt ihn Petrus am Anfange und Schlusse seiner Rede Gottes Knecht. „Der Gott unserer Väter hat seinen Knecht Jesum verherrlicht," V. 13. „Für Euch zuerst hat Gott seinen Knecht gesandt," V. 26.

*) Luthers Uebersetzung „welcher muß den Himmel einnehmen" ist gegen den Sprachgebrauch von δεχεσθαι.

Bei der nun folgenden Verhandlung vor dem Sanhedrin sehen wir den Petrus nicht blos darauf beharren, daß es der Name Jesu des Gesalbten sei, in welchem der Lahme gesund geworden, V. 10, sondern er bezeugt auch, es sei in keinem Anderen Heil noch ein anderer Name den Menschen gegeben, darin sie sollen selig werden, denn allein der Name Jesu, 4, 12. Welch ein Schluß auf das Wesen der Person dieses Jesus ergibt sich, wenn dieser Satz Wahrheit ist! Welche Nöthigung, Jesum als einen wahrhaft göttlichen Quell des Lebens anzuerkennen! Aber als nun die Gemeinde im Anblick des drohenden Gewitters betend ihre Kniee beugt vor dem Herrn, welcher Himmel und Erde gemacht hat, so ist „dein heiliger Knecht, den du gesalbet hast," der Name, mit welchem sie Jesum benennt (V. 27 und 30). Denn daß es nicht richtig ist, das griechische παις mit Luther durch „Kind" zu übersetzen, läßt sich gerade aus diesem Gebete selber ersehen: „Herr Gott, welcher gesprochen hat durch den Mund seines Knechtes (παις) David," V. 25. Der griechische Ausdruck für den Sohn Gottes ist υιος, dagegen παις schon von der alexandrinischen Uebersetzung für das hebräische עֶבֶד יְהוָה eingeführt, vrgl. auch Matth. 12, 18.

Eben deßhalb verschwindet παις θεου im N. T. als Bezeichnung für Jesum, sobald die Gemeinde über den theokratischen Messias hinausgeschritten ist.

Abermals vor den Rath gestellt, wiederholt Petrus sein Bekenntniß: „diesen hat Gott als Herzog (ἀρχηγος) und Heiland erhöhet," 5, 31.

Stephanus, als er Jesum zur Rechten Gottes gesehen, ruft sterbend aus: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf" (7, 59.), wie Jesus selbst dem Vater beim Sterben seinen Geist in seine Hände übergeben hatte. Ananias bezeichnet die Christen als die, welche den Namen Jesu anrufen, 9, 14., vrgl. 22, 16.; die Christen in Damaskus überhaupt setzen in die Anrufung dieses Namens das Wesen der Jüngerschaft, 9, 21.; die Anrufung eines Menschen war aber bei Israeliten nur möglich, wenn sie ihn für göttlichen Wesens erkannten. Petrus bezeugt dem Cornelius Jesum als den Herrn über Alle*),

*) Nicht wie Luther übersetzt „über Alles," vrgl. V. 34 und 35.

von Gott bestimmt zum Richter über Lebendige und Todte, wer an ihn glaube, erhalte Vergebung durch seinen Namen, 10, 36. 42. 43.

So sehen wir in diesen Berichten der Apostelgeschichte die judenchristliche Gemeinde vor Jesu sich beugen, wie man nur vor Gott sich beugen kann, von ihm erwarten, was man nur von Gott erwarten kann, aber einen theologischen Begriff von Jesus, welcher diese Glaubensanschauungen erschöpfen könnte, hat sie noch nicht ausgeprägt.

Im Wesentlichen dasselbe Verhältniß finden wir in demjenigen Briefe des N. Testamentes, welcher uns den Glaubensstandpunkt der Meisten unter den frommen innerlichen Judenchristen repräsentirt, im Jakobusbriefe. Der Verfasser dieses Briefes wird mit höchster Wahrscheinlichkeit in jenem Jakobus, Bruder des Herrn, gefunden, welcher beim Apostelconcil (wahrscheinlich im Jahre 51) für die Freiheit der Heiden vom Mosaismus sprach (Apg. 15), schon zu selbiger Zeit mit Petrus und Johannes für eine Säule der Gemeinde galt, Gal. 2, 9 (vrgl. 1, 19.), und dann vollends später, da Paulus in Jerusalem gefangen genommen wird, als das Haupt erscheint von den Myriaden gläubiger Juden, die sämmtlich Eiferer waren für das Gesetz, Apg. 21, 18. ff. Diesem Jakobus ist das Leben des Christen ein Leben des Glaubens an „unseren Herrn Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit," ein Leben des Wartens auf die nahe Zukunft dieses Herrn als des Richters. Für seinen Beruf gilt ihm Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht zu sein, 2, 1. 5, 7—9. 1, 1. Erwägen wir nun den Ernst, mit welchem der Mann laut seines Briefes und nach den Urkunden der ältesten Kirchengeschichte das Gesetz Gottes in seinem Herzen trug, so ist klar, daß ihm das Wesen Jesu kein bloß menschliches kann gewesen sein. Gerade der Ernst eines frommen Israeliten in Bewahrung des ersten Gebotes, in Beugung seiner Kniee vor Gott allein, mußte ihn zum Glauben an das göttliche Wesen seines Messias treiben, sonst durfte er ihm nicht den Herrn-Namen geben, den Namen Κυριος, welcher bei den griechisch redenden Juden die Bezeichnung Jehovahs selber war, durfte nicht sich selbst den Knecht Gottes und des Herrn Jesus nennen, wobei er letzteren neben Gott hinstellte und sich zu seinem Dienste, wie

zu dem Dienſte Gottes bekannte, durfte nicht das religiöſe Leben als ein Leben des Glaubens an unſeren Herrn Jeſum und des Wartens auf ihn als den Richter bezeichnen. Ein ächter Israelite mußte, wenn er an Jeſum zu glauben begann, bald in das Gedränge der Frage kommen, ob er denn dieſem Menſchen als ſeinem Herrn gehören könne, ohne von der Anbetung Jehovahs allein zu weichen. War nun ſein Herz von Jeſu nur oberflächlich erfaßt, ſo wich er in dieſem Gedränge vom Glauben zurück, war es aber in ſeinem Grunde von Jeſu ergriffen, ſo mußte er auch zum Glauben an das göttliche Weſen des Meſſias durchbrechen, wozu die Weiſſagung des alten Bundes eine Führerin war. Das iſt auch heute noch ſo, daß wer Jeſum ſeinen Herrn nennt, alle ſeine Hoffnung auf ihn ſetzt, all ſein Leben von ihm erwartet, entweder nicht weiß was er thut, oder, und zwar um des Monotheismus willen, die Gottheit Jeſu bekennen muß. Wie die Einheit Gottes beſteht, wenn Jeſu Weſen ein Gottesweſen iſt, das iſt eine Frage des Denkens, und es gibt gar viele Fragen des Denkens, welche ungelöst ſind, daß aber nur dem, der in ſeinem Weſen Gott iſt, Gottesdienſt, Herzensübergabe, Gebet gebührt, das iſt ein Ausſpruch des Gewiſſens, welcher ſofort Gehorſam verlangt. Deßwegen ſind wir aufgefordert, auf den Namen, welchen Jakobus Jeſu in 2, 1. gibt „Herr der Herrlichkeit," das größte Gewicht zu legen. Keineswegs heißt er ſo nur etwa als unſer nunmehr von Gott verherrlichter Herr, ſondern als der Herr, deſſen Lebenselement, deſſen Sphäre, deſſen Eigenthum die Herrlichkeit, alſo das Lichtleben iſt, in welchem der Vater lebt. Kann doch auch Paulus ſeine Anſchauung Jeſu in dieſe Bezeichnung „Herr der Herrlichkeit" zuſammenfaſſen, 1 Cor. 2, 8. In Petri Rede, Apg. 3, 3. hat es geheißen: Gott hat ſeinen Knecht Jeſum verherrlicht, bei Jak. 2, 1. heißt Jeſus unſer Herr, der Herr der Herrlichkeit. Es iſt hienach kein Zweifel, daß Jakobus alle Folgerungen der Lehre von der Gottheit Chriſti anerkennen mußte und ſie ſelbſt in ſeinem Herzen trug, wenn wir gleich nicht wiſſen, wie weit er ſie ſich für das denkende Bewußtſein entwickelt hat.

Allein auch Paulus legt Zeugniß ab, daß die judenchriſtliche Gemeinde im Glauben an das wahrhafte Gottesweſen Jeſu ſtand,

wenn gleich ihre begriffliche Entfaltung des Glaubens zurückblieb hinter dem unmittelbaren Eindruck auf das Herz. Die römische Gemeinde war nicht von Paulus gestiftet: er kannte sie noch nicht persönlich, als er sein Sendschreiben nach Rom erließ, 1, 13. 15, 22. Aus Stellen wie 1, 6. 13. 15, 15. f. geht nun allerdings hervor, daß sie zu einem sehr beträchtlichen Theile aus Heidenchristen bestand, und da Christen wie Aquila und Priska nebst anderen Freunden des Paulus unter ihr wirksam waren, so ist kein Zweifel, daß, als der Apostel den Römerbrief schrieb, die paulinische Predigt des Evangeliums bereits ihre persönlichen Vertreter in der Gemeinde hatte. Aber zugleich geht aus der ganzen Anlage des Römerbriefes hervor, wie bedeutend, wenn vielleicht nicht der Zahl, so doch der Energie nach das judenchristliche Element in Rom sich geltend machte. Zwar daß Paulus zum Thema seines Briefes macht, wie im Evangelium geoffenbaret sei Gerechtigkeit aus Gott aus Glauben in Glauben, 1, 17., setzt an sich noch keineswegs eine Opposition gegen diese Wahrheit, nicht einmal eine besondere Unfähigkeit römischer Christen zur Erfassung derselben voraus. Die Glaubensgerechtigkeit ist, wie jeder rechte Prediger des Evangeliums weiß, so sehr der Mittelpunkt und die Seele des wahrhaften Christenthums, und sie wird von dem natürlichen Herzen, auch wo man sie von Kindesbeinen an aus dem Katechismus weiß, so schnell wieder in den Hintergrund gestellt, daß eine helle und gewaltige Predigt derselben unter allen Umständen und immer von Neuem von Segen ist. Allein man muß die Weise in's Auge fassen, in welcher Paulus bei Entwicklung seines Thema's zu Werke geht. Welch zähes Anhängen an jüdischer Selbstgerechtigkeit, welchen Beschneidungsstolz setzt des Apostels Argumentation in 2, 3—24. und 25—29. bei einem Theile seiner Leser voraus! Dann muß er sich gegen die jüdische Folgerung verwahren, als ob er in die Absurdität gerathe, den Beschnittenen jeden Vorzug, der alttestamentlichen Oekonomie jeden Werth abzusprechen, 3, 1—9. In 10—19. folgt ein neuer Schriftbeweis für den Satz, daß nicht bloß die Griechen, sondern auch die Juden unter der Sünde seien. Und kaum hat Paulus in 20—28. von seinem in 1, 17 aufgestellten Thema die Grundzüge der positiven Entwicklung gegeben, so hört er in V. 31 schon die Einwendung, daß

durch seine Predigt von der Rechtfertigung des Menschen aus dem Glauben ohne Werke des Gesetzes das Gesetz abgethan werde. Er geht zunächst noch nicht auf sie ein, sondern erweist in Cap. 4 aus Gottes Führung des Abraham, daß es der Glaube sei, welchen Gott den Heiden und Juden zur Gerechtigkeit rechnen wolle, und zeigt dann in 5, 1—11. die seligen Lebensgüter eines im Glauben an Christum gerechtfertigten Menschen; daher denn Christus als Stammvater des Lebens dem Adam als Stammvater des Todes gegenüberstehe, während das Gesetz nur nebeneingekommen sei, um die Sünde zu steigern, damit die Gnade ihr Königthum entfalten könne, 12—21. Freilich nicht, als ob man nun in der Sünde beharren dürfte, vielmehr werde Christi Tod und Auferstehung den in der Taufe mit ihm Verwachsenen zum Tode des alten und zum Erstehen eines neuen Lebens: nicht mehr unter dem Gesetze sondern unter der Gnade stehend seien die Christen befähigt, also doppelt verpflichtet, die Sünde nicht mehr über sich herrschen zu lassen, Cap. 6. Dient dieses sechste Capitel, in welchem allerdings zugleich die Einwendung von 3, 31. widerlegt ist, keineswegs bloß zur Sicherung der pauliniſchen Lehre gegen judenchristliche Vorwürfe, sondern auch zur Sicherung der Gnade selbst gegen ihren Mißbrauch von der Tücke des natürlichen Herzens, enthält es den von der Sache selbst erforderten Nachweis, daß nicht bloß Glaubensgerechtigkeit sondern auch Lebensgerechtigkeit also volle Gerechtigkeit im Evangelium geoffenbaret sei, so ist dagegen Cap. 7 wieder im Blick auf die Judenchristen geschrieben. Es vertheidigt die in Cap. 6 eingestreuten Sätze, daß die Christen vom Gesetze frei und daß sie eben durch die Freiheit vom Gesetze auch frei von der Sünde seien, 1—6.; die Judenchristen sollen das nicht als eine Anklage gegen das Gesetz mißverstehen, denn freilich nicht das Gesetz, sondern die Fleischlichkeit des unter ihm stehenden Menschen trage die Schuld, daß das Gesetz die Sünde nur erregen aber nicht überwinden könne, V. 7 ff. und 13 ff. Mit Cap. 8, in welchem Paulus die Freiheit der Christen von dem Gesetze der Sünde und des Todes in zusammenfassender Weise bespricht und zu einem entschiedenen Wandel im Geiste und zur Willigkeit des Leidens mit Christo ermuntert, weil dann auch die Theilnahme an der Herrlichkeit folge, — mit diesem Capitel ist das

Thema des Apostels von der im Evangelium geoffenbarten Gerechtigkeit aus Gott in der That erschöpft, daher er denn auch in V. 31—39 mit einem Triumphliede schließt: — er könnte nun unmittelbar zu den praktischen Ermahnungen übergehen. Allein mit Macht stellt sich ihm vor die Seele, daß an seinen judenchristlichen Lesern seine ganze Entwicklung abprallen werde, weil sie schließen werden, daß wenn die Gerechtigkeit aus dem Glauben käme, das Volk des Gesetzes nicht mehr das Volk Gottes wäre, ein für judenchristliche Herzen noch nicht zu glaubender, noch nicht zu ertragender Satz. Das ist der Grund, warum nun zwischen die Entwicklung des Thema's in 1, 18 bis Cap. 8 und zwischen den praktischen Theil des Briefes in Cap. 12 ff. die Cap. 9 — 11 eingefügt werden. Der Apostel zeigt, nachdem er zuerst seinen Schmerz um sein Volk bezeugt hat (9, 1—5.), die drei Punkte, daß die jetzige Verwerfung des Volkes nicht mit der alten Verheißung streite (9, 6—29.), daß die Schuld der Verwerfung nur an der eigensinnigen Selbstgerechtigkeit des Volkes liege (9, 30. — 10, 21.), daß aber die nunmehrige Verstockung der Masse keineswegs eine Verwerfung Israels für immer sei (11, 1—32.). Aber auch im ermahnenden Theile des Briefes tritt bedeutungsvoll eine in Rom vorhandene Differenz heidenchristlicher und judenchristlicher Anschauung hervor (Cap. 14—15, 14.): die brüderliche Liebe soll sich besonders erweisen im gegenseitigen sich Tragen der Gewissensschwachen, welche Fleisch und Wein meiden und einen Unterschied in der Heiligkeit der Tage machen, und der Gewissensstarken, welche sich hierin frei wissen (und deren Standpunkt Paulus in 15, 1. offen als den seinigen bekennt). Jene sollen sich des Richtens, diese des Verachtens der Brüder enthalten, bedenkend, daß Christus den Juden verheißungsmäßig den Heiden aus lauter Barmherzigkeit angehöre. — Ist nun nicht aus diesem ganzen Gange des Briefes klar, daß Paulus rücksichtlich der Rechtfertigung, welche eine so beherrschende Stellung in der Gestaltung der christlichen Anschauung hat, den judenchristlichen Theil der Gemeinde noch keineswegs im Besitze der vollen Erleuchtung erkennt und daß eben dieß ein Hauptzweck seines Schreibens ist, dieses Licht ihnen darzureichen? Er verdeckt die Verschiedenheit der Standpunkte nicht sondern er will sie durch die Wahrheit

und Liebe überwinden. Um so merkwürdiger ist es nun aber, daß rücksichtlich der Person Christi und ihres Gottesweſens auch nicht die geringste Glaubensdifferenz aus dem ganzen Römerbriefe hervorleuchtet. Paulus redet von dem inneren Weſen Jeſu als Geiſt der Heiligkeit (1, 4.), nennt Jeſum den eigenen Sohn Gottes, welchen Gott geſendet habe in Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde (8, 3. und 32.), bezeichnet den göttlichen Geiſt als Chriſti Geiſt (8, 9.), preist Chriſtum als den, welcher über Alle ſei, Gott, hochgelobet in die Ewigkeiten (9, 5.), beſchreibt das chriſtliche Leben als ein Verwachſenſein mit Chriſto, woraus das Sterben des alten und das Aufleben des neuen Menſchen folge, als ein Sein in Chriſto (6, 3. ff.), als ein Leben und Sterben für Chriſtum, für den Herrn, deſſen Eigenthum wir ſeien (14, 7. f.), deutet das Wort des Joel, daß wer irgend den Namen des Herrn anrufe, werde ſelig werden, auf Chriſti Anrufung (10, 13.) — und dieß Alles ohne einen Beweis für nöthig zu achten, daß ein ſo hohes Reden von Chriſto in der Wahrheit begründet ſei. Hätte der judenchriſtliche Theil der römiſchen Gemeinde in einer niedrigeren Anſchauung von der Perſon Chriſti geſtanden als Paulus, nehmlich ſo, daß nicht bloß in der lichtvollen Entfaltung der Erkenntniß von Chriſto, ſondern in der unmittelbaren Glaubensüberzeugung von demſelben eine Differenz wäre vorhanden geweſen, ſo hätte der Apoſtel über dieſe Kluft unmöglich mit Stillſchweigen hinweggehen, unmöglich nur den Streit zwiſchen Geſetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit beſprechen können: all ſein Predigen der Glaubensgerechtigkeit wäre in dieſem Falle ein Stellen des Gebäudes in die Luft geweſen; auf einer ebionitiſchen Anſchauung von Chriſti Perſon läßt ſich kein Leben des Glaubens an Chriſtum, kein Suchen der Gerechtigkeit nur im Glauben an ihn begründen. Deßwegen iſt ſchon der Römerbrief ein unwiderleglicher Zeuge, daß das Reden von ebionitiſcher Chriſtologie der urſprünglichen judenchriſtlichen Gemeinden ungeſchichtlich iſt.

Das Sendſchreiben an die Römer iſt am Ende der fünfziger Jahre verfaßt, in die ſechziger Jahre fällt eine andere Schrift des

Thema des Apostels von der im Evangelium geoffenbarten Gerechtigkeit aus Gott in der That erschöpft, daher er denn auch in V. 31—39 mit einem Triumphliede schließt: — er könnte nun unmittelbar zu den praktischen Ermahnungen übergehen. Allein mit Macht stellt sich ihm vor die Seele, daß an seinen judenchristlichen Lesern seine ganze Entwicklung abprallen werde, weil sie schließen werden, daß wenn die Gerechtigkeit aus dem Glauben käme, das Volk des Gesetzes nicht mehr das Volk Gottes wäre, ein für judenchristliche Herzen noch nicht zu glaubender, noch nicht zu ertragender Satz. Das ist der Grund, warum nun zwischen die Entwicklung des Thema's in 1, 18 bis Cap. 8 und zwischen den praktischen Theil des Briefes in Cap. 12 ff. die Cap. 9 — 11 eingefügt werden. Der Apostel zeigt, nachdem er zuerst seinen Schmerz um sein Volk bezeugt hat (9, 1—5.), die drei Punkte, daß die jetzige Verwerfung des Volkes nicht mit der alten Verheißung streite (9, 6—29.), daß die Schuld der Verwerfung nur an der eigensinnigen Selbstgerechtigkeit des Volkes liege (9, 30. — 10, 21.), daß aber die nunmehrige Verstockung der Masse keineswegs eine Verwerfung Israels für immer sei (11, 1—32.). Aber auch im ermahnenden Theile des Briefes tritt bedeutungsvoll eine in Rom vorhandene Differenz heidenchristlicher und judenchristlicher Anschauung hervor (Cap. 14—15, 14.): die brüderliche Liebe soll sich besonders erweisen im gegenseitigen sich Tragen der Gewissensschwachen, welche Fleisch und Wein meiden und einen Unterschied in der Heiligkeit der Tage machen, und der Gewissensstarken, welche sich hierin frei wissen (und deren Standpunkt Paulus in 15, 1. offen als den seinigen bekennt). Jene sollen sich des Richtens, diese des Verachtens der Brüder enthalten, bedenkend, daß Christus den Juden verheißungsmäßig den Heiden aus lauter Barmherzigkeit angehöre. — Ist nun nicht aus diesem ganzen Gange des Briefes klar, daß Paulus rücksichtlich der Rechtfertigung, welche eine so beherrschende Stellung in der Gestaltung der christlichen Anschauung hat, den judenchristlichen Theil der Gemeinde noch keineswegs im Besitze der vollen Erleuchtung erkennt und daß eben dieß ein Hauptzweck seines Schreibens ist, dieses Licht ihnen darzureichen? Er verdeckt die Verschiedenheit der Standpunkte nicht sondern er will sie durch die Wahrheit

und Liebe überwinden. Um ſo merkwürdiger iſt es nun aber, daß rückſichtlich der Perſon Chriſti und ihres Gottesweſens auch nicht die geringſte Glaubensdifferenz aus dem ganzen Römerbriefe hervorleuchtet. Paulus redet von dem inneren Weſen Jeſu als Geiſt der Heiligkeit (1, 4.), nennt Jeſum den eigenen Sohn Gottes, welchen Gott geſendet habe in Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde (8, 3. und 32.), bezeichnet den göttlichen Geiſt als Chriſti Geiſt (8, 9.), preist Chriſtum als den, welcher über Alle ſei, Gott, hochgelobet in die Ewigkeiten (9, 5.), beſchreibt das chriſtliche Leben als ein Verwachſenſein mit Chriſto, woraus das Sterben des alten und das Aufleben des neuen Menſchen folge, als ein Sein in Chriſto (6, 3. ff.), als ein Leben und Sterben für Chriſtum, für den Herrn, deſſen Eigenthum wir ſeien (14, 7. f.), deutet das Wort des Joel, daß wer irgend den Namen des Herrn anrufe werde ſelig werden, auf Chriſti Anrufung (10, 13.) — und dieß Alles ohne einen Beweis für nöthig zu achten, daß ein ſo hohes Reden von Chriſto in der Wahrheit begründet ſei. Hätte der judenchriſtliche Theil der römiſchen Gemeinde in einer niedrigeren Anſchauung von der Perſon Chriſti geſtanden als Paulus, nehmlich ſo, daß nicht bloß in der lichtvollen Entfaltung der Erkenntniß von Chriſto, ſondern in der unmittelbaren Glaubensüberzeugung von demſelben eine Differenz wäre vorhanden geweſen, ſo hätte der Apoſtel über dieſe Kluft unmöglich mit Stillſchweigen hinweggehen, unmöglich nur den Streit zwiſchen Geſetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit beſprechen können: all ſein Predigen der Glaubensgerechtigkeit wäre in dieſem Falle ein Stellen des Gebäudes in die Luft geweſen; auf einer ebionitiſchen Anſchauung von Chriſti Perſon läßt ſich kein Leben des Glaubens an Chriſtum, kein Suchen der Gerechtigkeit nur im Glauben an ihn begründen. Deßwegen iſt ſchon der Römerbrief ein unwiderleglicher Zeuge, daß das Reden von ebionitiſcher Chriſtologie der urſprünglichen judenchriſtlichen Gemeinden ungeſchichtlich iſt.

Das Sendſchreiben an die Römer iſt am Ende der fünfziger Jahre verfaßt, in die ſechziger Jahre fällt eine andere Schrift des

N. Teſtaments, welche für dieſe Betrachtung von Wichtigkeit iſt: der Hebräerbrief. Der Zweck, welchen er ſich vorgeſetzt hat, ſo wie die Weiſe, in welcher er ſeinen Zweck verfolgt, beweist, daß er noch vor der Zerſtörung Jeruſalems, vor dem Jahre 70, geſchrieben wurde. Er will die hebräiſchen Chriſten ermuntern, daß ſie mit freier, voller Entſchiedenheit des Glaubens und der Zuverſicht ſich halten an Jeſum, welcher als der Sohn Gottes hoch erhaben iſt über die Engel, durch deren Vermittlung das Geſetz gegeben wurde, und über Moſes, der nur ein Diener im Hauſe Gottes war, an Jeſum den ewigen Hohenprieſter nach der Weiſe Melchiſedeks, zu deſſen Prieſterthum ſich das des Aaron nur als der Schatten zum Weſen verhält: im Glauben an dieſen allgenugſamen Sohn und Hohenprieſter ſollen ſie getroſt verzichten auf den jüdiſchen Altar und auf die Stadt, aus welcher Chriſtus mit Schmach hinausgeführt wurde nach Golgotha (13, 10—14.). Nach der Zerſtörung Jeruſalems bedurfte es der letzteren Ermunterung nicht mehr, und auch von dem geiſtigen Ankleben am jüdiſchen Prieſterweſen wäre dann vor allen Dingen das zu ſagen geweſen, daß es durch das Gericht Gottes über den Tempel gerichtet ſei; der Brief ſetzt aber überall voraus, daß der Tempeldienſt noch fortbeſtand. Wie uns nun der Römerbrief bei dem judenchriſtlichen Theile der römiſchen Gemeinde die annoch vorhandene Unfähigkeit erkennen läßt, von der jüdiſchen Geſetzesgerechtigkeit ſich aufzuſchwingen zum freudigen Erfaſſen der Gerechtigkeit durch den Glauben an Jeſum, dabei aber in Betreff des Weſens der Perſon Chriſti ſelbſt eine eingreifende Glaubensdifferenz zwiſchen Paulus und den römiſchen Judenchriſten nicht beſteht, ſo lernen wir im Hebräerbriefe die israelitiſchen Chriſten als Menſchen kennen, welche über die einzige und ewige Giltigkeit des Hohenprieſterthums Chriſti der Erleuchtung mangelten, aber ſeine Gottweſenheit keineswegs in Abrede zogen. Das religiöſe Intereſſe derſelben war der Buße, dem Glauben an Gott, den reinigenden Waſchungen, dem Geiſtesſegen der Handauflegung, dem Herannahen der Auferſtehung und des Gerichtes zugewendet, 6, 1. 2.; der anderthalbtauſendjährige göttlich geordnete Tempeldienſt ihrer Väter galt ihnen für fortwährend giltig und für eine Bedingung der Sündenvergebung; jüdiſche Opfermahlzeiten achteten ſie für nothwendig und

segensreich (13, 9.), die Nasiräergelübde mit ihren Opfern für Dinge, welche auch Christen gebühren (Apostg. 21, 23. ff.). Sie haben also freilich Christum nur als den vollkommenen Gesetzgeber und Propheten, als den König und Richter, nicht als den Hohenpriester erkannt, und eben dieß ist die Hauptaufgabe, welche sich der Hebräerbrief stellt, ihnen in Jesu nun den vollkommenen Priester zu zeigen, den mitleidigen (4, 15. ff.), von Gott zum Priesterthum berufenen (5, 4. ff.), in welchem das durch Melchisedek vorgebildete ewige Priesterthum verwirklicht worden (6, 20. — 7) und zu dessen fehllosem Selbstopfer durch den ewigen Geist und Eingang in's Allerheiligste des Himmels sich das jährliche Thieropfer der Aaroniten und ihr Eingehen in's Allerheiligste der Stiftshütte nur verhalte als der vorlaufende Schatten, welcher, nachdem das Wesen gekommen, aufhören müsse (Cap. 8—10, 18.). Allein so wichtig diese Differenz zwischen dem Schriftsteller und seinen Lesern ist, so betrifft sie doch nur Christi Amt und nicht seine Person. In Betreff der letzteren versieht sich der Verfasser keinerlei Widerspruchs, auch wenn er Christo die höchsten Prädikate gibt. Daß der Messias von Gott zum Priesterthum berufen sei, daß das alte Testament schon in der Erscheinung des Melchisedek die untergeordnete und vergängliche Bedeutung des levitischen Priesterthums ausspreche und dagegen das ewige Priesterthum des Messias weissage, daß dem neuen Bunde ein neuer Priesterdienst entsprechen müsse, daß das fleischliche Wesen des levitischen Dienstes nur fleischliche Wirkungen haben könne und durch sein immer neues Opfern selber die Vergeblichkeit der Thieropfer zeige: das sind Sätze, welche von Cap. 5—10 mit unermüdlicher Sorgfalt bewiesen werden. Hingegen daß der Sohn es sei, durch welchen Gott die Aeonen gemacht, daß er der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und das Gepräge des göttlichen Wesens sei, ja sogar der ewige Herr selbst, welcher die Erde gegründet, wird in 1, 2. f. und 10 ff. kurzweg vorausgesetzt. Wissen die Hebräer nicht selbst das Wesen des Messias in dieser Tiefe klar zu erfassen und auszusprechen so wird doch ihre Glaubensüberzeugung diese Lobpreisungen des Messias nicht als dem ersten Gebote widersprechend zurückweisen, sondern vielmehr billigen. Die Jünger des Jakobus werden Nichts darin finden, was

ihnen nicht als die theologische Erkenntniß ihres „Herrn der Herrlichkeit" (Jak. 2, 1.) willkommen wäre. Jesus der Sohn Gottes ist durch die Himmel gegangen, höher als alle Himmel geworden, hat sich zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln gesetzt, ist unauflöslichen Lebens, sein Geist ewiger Geist, die Worte des Psalm 40, 7. sind von ihm gesprochen, da er sich zum Kommen in die Welt bereitete: — diese und ähnliche große Aussagen von Christo betrachtet unser Verfasser als einen Boden, auf welchem seine Leser mit ihm stehen, so daß er sie als feststehende Voraussetzungen in seiner Beweisführung für Christi Priesterthum verwenden könne (4, 14. 7, 26. 28. 24. 3. 8, 1. 7, 16. 9, 14. 10, 5.). Freilich durchschaut er wohl, wie gefährlich der innere Stand der hebräischen Christen ist, wenn sie eigensinnig oder in feiger Furcht vor einem offenbaren Bruche mit dem Judenthum bei ihren Elementarbegriffen verharren (vgl. 6, 1. und 2.). Die unentschiedene Mitte, bei welcher sie Jesum als den Messias und Sohn Gottes bekennen, aber, statt im Glauben an sein Opfer die Vergebung und in der Gnade allein die Kraft der Heiligung (13, 9.) zu suchen, ihr Heil noch auf das Gesetz mit seinen Opfern begründen wollen, ist auf die Länge unhaltbar. Wer in dem Tode Jesu nicht das freiwillige Sühnopfer erkennt, das der Messias auf Antrieb seines ewigen Geistes dargebracht hat, muß an dem Gekreuzigten nothwendig irre werden, also mit der Zeit den Glauben an Jesum ganz verleugnen. Aus Stellen wie 2, 9—18. und 9, 15—23. ist zu ersehen, wie befremdlich das Todesleiden des Messias vielen der hebräischen Christen bereits geworden war. Ein abschüssiger Weg, auf welchem sie dazu gelangen konnten, das Blut des Bundes, durch welches sie geheiliget waren, gemein zu achten und also den Sohn Gottes mit Füßen zu treten (10, 29.), denn gegenüber von dem Gekreuzigten, welcher sich für den Messias und Sohn Gottes erklärt hat, gibt es nur diese Wahl, daß man entweder seinen Tod als das freiwillige Opfer erkennt, durch welches die ewige Erlösung gefunden, also alles fernere Sühnopfer beseitigt ist (9, 12—14. 10, 10. 18.), oder sein schmähliches Sterben für einen Beweis erachtet, daß er nicht der Messias war, [redacted] mit Recht ob seiner Gotteslästerung von den Juden

getödtet wurde. Würden die Judenchriſten zu dieſem ſchrecklichen Schluſſe gelangen und ſo den Sohn Gottes von Neuem kreuzigen und zum Geſpötte machen (6, 6.), dann wäre für dieſe einſt erleuchtet Geweſenen (4) keine Möglichkeit der Buße mehr (6). Vorerſt zwar iſt dem Verfaſſer noch nicht bange vor einem ſolchen Ende, weil Gott nicht ungerecht iſt, daß er ihrer Liebeswerke vergeſſen würde (V. 10) und noch Vorſteher an ihrer Spitze ſtehen, die für ihre Seelen zu wachen wiſſen (13, 17.), aber die Geſchichte belehrt uns, daß allerdings ein Theil der Judenchriſten mit der Zeit dahin gekommen iſt, nicht nur das Hoheprieſterthum Chriſti, auch nicht bloß ſein göttliches Weſen, ſondern ſogar ſeine Erzeugung aus dem heiligen Geiſte zu leugnen, ein Zurückſinken, deſſen allmähliger Beginn eben in unſerem Briefe uns dargelegt wird.

§. 12.

Dagegen finden wir die reife Entwicklung der chriſtologiſchen Saat, welche nach Pfingſten in den Herzen der Chriſten heranwuchs, in den Briefen, welche Petrus nicht lange vor ſeinem Märtyrertode geſchrieben hat, ohne Zweifel in der erſten Hälfte der ſechziger Jahre, ſo daß ſie dem Sendſchreiben an die Hebräer etwa gleichzeitig ſind. Das apoſtoliſche Wirken dieſes Mannes läßt ſich in zwei Hälften theilen, von denen die erſte bezeichnet iſt durch Jeſu Wort: „du biſt Petrus und auf dieſen Fels will ich gründen meine Gemeinde," die andere durch den Ausſpruch des Herrn: „da du jünger warſt, gürteteſt du dich ſelbſt und wandelteſt wohin du wollteſt, wenn du aber alt wirſt, wirſt du deine Hände ausſtrecken und ein Anderer wird dich gürten und führen, wo du nicht hin willſt," Matth. 16, 18. Joh. 21, 18. Die Gründung der chriſtlichen Muttergemeinde in Jeruſalem, aus deren Wurzel die ganze Chriſtenheit erwuchs, iſt, ſo weit ſie von Menſchen geſchehen konnte, durch die Perſönlichkeit des Felſenmanns geſchehen. Seine Predigt bekehrt die drei Tauſend am Pfingſtfeſt (Apg. 2, 41.). Er wagt's im Namen Chriſti, das erſte Wunder zu thun (3, 4. ff.), Er vertritt die Gemeinde vor dem Volk und Sanhedrin (Cap. 3 und 4), Er legt den Grund zur Kirchenzucht (Cap. 5), Er empfängt die erſte Erleuchtung darüber, daß die Heiden ohne den Uebertritt zum Moſais-

mus zur Taufe berechtigt ſeien, alſo nur im Glauben an Chriſtum das Weſen des chriſtlichen Lebens liege (10, 46. f. 11, 17. 15, 7. ff.). Aber ſo ſehr dieſer Mann in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte über die Grundlegung der chriſtlichen Gemeinde den Mittelpunkt bildet, ſo gänzlich tritt er hernach in den Hintergrund. Nach dem Märtyrertode des Jakobus Zebedäi [etwa im Jahre 44] (Cap. 12) wird er nur noch Einmal erwähnt, indem ſein beim Apoſtelconcil [ungefähr im Jahr 51] gegebenes Votum berichtet wird (Cap. 15). Von nun an folgt die Erzählung der Apoſtelgeſchichte ſo ausſchließlich dem Wirken des Paulus, daß wir urtheilen müſſen, die grundlegende und univerſell bedeutende Thätigkeit des Petrus ſei zu Ende geweſen. Das N. Teſtament läßt uns auch mit ziemlicher Sicherheit erkennen, warum ſie zu Ende ging. Petrus und Jakobus waren auf dem Concile der Apoſtel darüber einig, daß man den Heidenchriſten das Joch des moſaiſchen Geſetzes nicht auflegen dürfe. Aber Petrus iſt dann noch einen Schritt weiter gegangen. Was er bei der Bekehrung des Cornelius erlebt hatte, führte ihn bis zu der Erkenntniß, daß auch die Glaubigen aus Israel zu der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes nicht mehr göttlich verpflichtet ſeien. Iſt der Unterſchied der reinen und unreinen Thiere nicht mehr vorhanden (Cap. 10), ſo iſt mit dieſem Einen Gliede des Organismus das ganze Geſetz dahingefallen, und gibt Gott den heiligen Geiſt, die Gemeinſchaft mit ihm ſelbſt, das neue Leben auch denen, die das Geſetz nicht halten, ſo kann es für die Beobachtung des Geſetzes zwar noch Gründe der Pietät und Zweckmäßigkeit, aber keine göttliche Nothwendigkeit mehr geben. Darum ſcheute ſich Petrus in Antiochien nicht, mit den Heidenchriſten volle Gemeinſchaft zu halten (Gal. 2, 12.), heidniſch zu leben (14), die Rechtfertigung allein durch den Glauben thatſächlich zu bekennen (16). Das achtete Jakobus nicht für recht: ſo wenig er die Heidenchriſten beſchweren wollte, die Judenchriſten glaubte er an das Geſetz gebunden (Apg. 21, 18—25.). Deßwegen wagte Petrus, als Leute von Jakobus nach Antiochien kamen, nicht mehr, in dem begonnenen Wege fortzugehen (Gal. 2, 12.), er weiß ſich noch immer zum Wirken unter den Juden berufen (V. 9) und fürchtet ſich deßhalb, dem Gewiſſen der Geſetzesfreien, auf die er wirken will, einen Anſtoß zu geben.

Dieſe Mittelſtellung, daß Petrus innerlich über den Moſaismus hinaus iſt und doch nicht vermag, zum Apoſtel der Heiden zu werden, weil er hiezu den innern Beruf nicht fühlt, das iſt es wohl, wodurch er aus der Stellung des leitenden Hauptes hinausgerückt wird: der Heidenapoſtel iſt Paulus, die Judenchriſten ſchließen ſich um Jakobus zuſammen, für Petrus aber beginnt die Zeit, da ihn der Herr aus der Höhe des gewaltigen Wirkens in eine Schule der Demüthigung führt, — nicht damit er aufhöre zu wirken, ſondern damit er die eigene Durchläuterung empfange und zu einem ſtilleren Wirken übergehe.

Wie fruchtbar dieſe Zeit dem Petrus für die Erkenntniß Chriſti war, davon legen ſeine Briefe ein ſprechendes Zeugniß ab. Dieſe ſind es, durch welche er in neuer Weiſe auf alle Zeiten wirkt, nachdem er durch ſein Gründen der jeruſalemiſchen Muttergemeinde zum menſchlichen Träger der Kirche geworden iſt (Matth. 16, 18.).

Ihr Inhalt iſt harmoniſch mit der Anſchauung, die ſich über den Gang des Herrn mit Petrus aus der Betrachtung der Apoſtelgeſchichte und des Galaterbriefes ergibt. Stellt Jakobus den Glauben an Chriſtum, den Herrn der Herrlichkeit und einſtigen Richter, als thatkräftige Erfüllung des Geſetzes der Freiheit dar, ſo ſind im erſten Briefe des Petrus Chriſti Sterben für die Sünder, die Lebensfülle des Auferſtandenen, das Kommen ſeiner ſeligen Offenbarung die Mittelpunkte, um welche ſich die Rede des Apoſtels bewegt, und von denen aus er die Chriſten, die Fremdlinge in dieſer Welt, zum Ernſt in der Heiligung ermahnt; im zweiten Briefe aber erſcheint die „Erkenntniß des Herrn Jeſu Chriſti“ und der durch ſie bedingte Empfang der göttlichen Gnadenkräfte als das, was dem Chriſten ſein Gepräge gibt. Mit Moſaismus und Geſetz haben dieſe Sendſchreiben Nichts zu thun: der Glaube, die Richtung der Seele auf Chriſtum iſt es, was ſie preiſen. Das war es eben, wohin der Weg des Herrn mit Petrus ging. Deßhalb iſt es ein pauliniſcher Hauch, der durch dieſe Briefe weht. Nur freilich, daß weder der Streit gegen die Geſetzesgerechtigkeit, welchen der Heidenapoſtel durchzukämpfen hatte, darin zur Sprache kommt, noch jene Fülle und Tiefe der Gedanken und jene Alles umfaſſende Weite der Anſchauungen ſich zeigt, in welche Paulus durch ſein Heidenapoſtolat hineingeführt wurde.

Die Chriſten ſind erwählt nach der Vorſehung Gottes des Vaters in der Heiligung des Geiſtes zum Gehorſam Jeſu Chriſti und zur Reinigung durch ſein Blut (I, 1, 1. f.), wiedergeboren von Gott dem Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferſtehung Jeſu Chriſti (V. 3). Ihre Taufe errettet ſie als Anſprache eines guten Gewiſſens an Gott mittelſt der Auferſtehung Chriſti, welcher iſt zur Rechten Gottes (3, 21. f.). Die Chriſten ſind Menſchen, die in Chriſto Jeſu ſind, 5, 14. Sie begehren die Milch des göttlichen Wortes, um in ihr zu erſtarken zum Heil, weil ſie geſchmeckt haben, daß der Herr Chriſtus freundlich iſt 2, 2. f. vgl. V. 4.

Wir ſehen, wie voll und innerlich Petrus ſich entwickelt hat, was er nach Pfingſten von Jeſu rühmt, daß er der Bahnbrecher des Lebens ſei. Aus den Lebenskräften des Auferſtandenen leitet er den Segen der Taufe, die Wiedergeburt zur lebendigen Hoffnung ab, die Chriſten leben in und aus Chriſto, Chriſti Blut gibt ihnen die Reinigung. Die göttliche Freundlichkeit, welche ſie erfahren dürfen, iſt Chriſti Freundlichkeit.

Daher denn auch Chriſtwerden heißt zu Chriſto als dem Hirten und Biſchoff der Seelen ſich bekehren (2, 25.) und die Pflicht der Chriſten dieſe iſt, den Herrn Chriſtum in ihren Herzen zu heiligen (3, 15.).

Nichts von dem Allem konnte Petrus ſagen, wenn ihm das Weſen Jeſu nicht im vollen Sinn ein göttliches Weſen war. Nur aus göttlichem Leben kommen Lebenskräfte der Wiedergeburt, nur den, deſſen Weſen ein Gottesweſen iſt, dürfen wir in unſeren Herzen heiligen und als unſern Herrn erkennen, nur wenn das innere Weſen Jeſu dem Weſen Gottes gleichet, kann die Erwählung des Vaters und die Heiligungsarbeit des Geiſtes unſern Gehorſam gegen Jeſum zu ihrem Zwecke ſetzen *).

Es wäre gegen die Ehrfurcht vor Gott und dem heiligen Geiſte, Jeſum ſo wie in 1, 2. geſchieht, in Eine Dreiheit mit ihnen zuſammen-

*) Dagegen die Doxologie in 4, 11. bezieht ſich nach dem Zuſammenhang auf den **Vater**.

zufaſſen, wenn er nicht ſeinem inneren Weſen nach in dieſe Dreiheit gehören würde.

Um ſo mehr ſind wir aufgefordert, in 1, 11. der einfachen Worterklärung folgend unter dem Geiſte Chriſti, der in den Propheten wirkſam war, den von dem präexiſtenten Chriſtus ausgehenden Geiſt, alſo in dieſem Worte des Apoſtels die Präexiſtenz Chriſti und die Zurückführung der altteſtamentlichen Offenbarungen auf Chriſtum anzuerkennen. Auch in 1, 20. führt die unbefangene Erklärung des „geoffenbaret zu den letzten Zeiten um euretwillen" darauf hin, daß der Geoffenbarte vor ſeiner Offenbarung in der Unſichtbarkeit des Vaters gelebt hat.

Im zweiten Briefe des Petrus wird den Chriſten Gnade und Friede gewünſcht in der Erkenntniß Gottes und Jeſu unſeres Herrn, 1, 2. In Erkenntniß des Herrn und Heilands Jeſu Chriſti ſind ſie den Befleckungen der Welt entflohen, 2, 20. Ihre Aufgabe iſt, durch die Uebung der Tugenden für die Erkenntniß dieſes Herrn mehr und mehr heranzureifen, 1, 8., in ſeiner Gnade und Erkenntniß zu wachſen, 3, 18. Dann werden ſie erlangen den Eingang in Jeſu ewiges Königreich, 1, 11.

Dieſe Concentration des chriſtlichen Lebens in die Erkenntniß Jeſu erklärt ſich daraus, daß der Brief die Chriſten warnt vor Irrlehrern, welche ſie durch vorgebliche Erkenntniß in die Freiheit eines Fleiſcheslebens verlocken werden, Cap. 2. Es iſt aber eine Erkenntniß Jeſu gemeint, welche zum göttlichen Leben führt, 1, 2. 2, 20., und durch göttliches Leben bedingt iſt, 1, 8. Was zum Leben nothwendig iſt, wird uns nach 1, 3. durch die Erkenntniß zu Theil. Der „Bahnbrecher des Lebens" iſt es ja, den wir erkennen ſollen. Als der Fürſt des Lebens iſt Jeſus der König des ewigen Königreiches.

Dieſe Auffaſſung des chriſtlichen Lebens, als der Erkenntniß Jeſu und des himmliſchen Reiches als ſeines Königreiches, ſetzt ſo ſehr die Gottweſenheit Jeſu voraus, daß es nicht befremden kann, wenn Chriſtus in 1, 1. unſer Gott und Heiland heißt. In V. 2 iſt Jeſus allerdings ein anderer als Gott, und in ſofern kann man fragen, ob nicht auch in V. 1 zu überſetzen ſei „unſeres Gottes und des Heilandes Jeſu Chriſti," aber theils ſollte in dieſem Falle der

Artikel bei σωτηρος wiederholt ſein, theils iſt auch bei V. 3 die leichteſte und durch V. 8 empfohlene Erklärung dieſe, daß Jeſus es ſei, deſſen göttliche Macht uns Alles gebe, was wir zum Leben bedürfen, und der uns mit Herrlichkeit und Kraft berufen habe*). In jedem Falle iſt in V. 1 das Glaubigwerden der Chriſten ebenſo ſehr als ein Geſchenk des gerechtmachenden Chriſtus wie des gerechtmachenden Vaters dargeſtellt, indem Petrus ſchreibt an die, welche denſelben Glauben mit ihm durch die Gerechtigkeit Jeſu Chriſti erlangt haben. Der gerechte Heiland führt Alle zum Glauben, die aus der Wahrheit ſind**).

Die weſentliche Harmonie der chriſtologiſchen Anſchauung der beiden Briefe des Petrus läßt ſich leicht erkennen. Nach dem erſten Briefe iſt es der auferſtandene Chriſtus, durch welchen die Taufe uns rettet, indem unſere Wiedergeburt durch ihn geſchieht (1 Petr. 1, 3. 3, 21.), nach dem zweiten iſt es Chriſti göttliche Kraft, welche uns darreicht, was wir zum Leben und zur Frömmigkeit bedürfen, und iſt es Chriſti Leben, durch das wir göttlicher Natur theilhaftig werden (2 Petr. 1, 3. f.). Nach dem erſten Briefe iſt Jeſus zur Rechten Gottes und alle Engel und Gewalten und Mächte ſind ihm unterthan (1 Petr. 3, 22.), im zweiten iſt er der König des himmliſchen Königreiches (2 Petr. 1, 11.). Steht er im erſten Briefe in einer Reihe mit dem Vater und dem heiligen Geiſte (1 Petr. 1, 1. f.), ſollen wir ihn in unſeren Herzen heiligen (3, 15.), müſſen wir ihn nennen mit dem Herrnnamen, dem Jehovahnamen (3, 15. 2, 3.), war der Geiſt der Propheten Chriſti Geiſt (1, 11.), ſo muß er, wie im zweiten Briefe geſchieht, unſer „Gott" genannt werden (2 Petr. 1, 1.) und als ſolcher göttliche Lobpreiſung empfangen (3, 18.).

---

*) Auch die Vergleichung der letzten Worte von V. 11 mit den letzten Worten von V. 1 führt auf die Ueberzeugung, daß in V. 1 von Jeſu allein die Rede ſei.

**) Vgl. den Begriff von „gerecht" in 1 Joh. 1, 9. — Die richtige Ueberſetzung von V. 1 iſt: Symeon Petrus, Knecht und Apoſtel Jeſu Chriſti, an die, welche denſelben Glauben mit uns erlangt haben durch die Gerechtigkeit unſeres Gottes und Heilandes Jeſu Chriſti.

§. 13.

Folgendes ſind die Hauptpunkte, die ſich uns in Betreff des judenchriſtlichen Bekenntniſſes von Chriſto ergeben. Erſtlich: die Gemeinde geht von der Anſchauung Jeſu als des Knechtes Gottes aus, aber ſie verbindet hiemit das Bewußtſein, daß er der Bahnbrecher des Lebens ſei, daß der heilige Geiſt von ihm gegeben werde, daß er als Richter und als Herſteller aller Dinge wiederkomme: jede Taufe auf ſeinen Namen iſt hieran eine neue Erinnerung. Chriſtſein heißt den Namen Jeſu anrufen, glauben an den Auferſtandenen, an den Herrn der Herrlichkeit, ihm dienen als dem Herrn. „Herr, κυριος," d. i. Jehovah wird Chriſtus genannt; für den erſchienenen Jehovah wird er anerkannt. Paulus und der Verfaſſer des Hebräerbriefs wiſſen, daß ihr hohes Bekenntniß von Chriſto bei den hebräiſchen Chriſten auf keinen Widerſpruch ſtoßt. Zweitens: aber die Unfähigkeit in das einzige Prieſterthum Chriſti ſich zu finden, bringt noch vor der Zerſtörung Jeruſalems einen Theil der israelitiſchen Chriſten in Gefahr an dem Gekreuzigten irre zu werden. Drittens: dagegen ſehen wir den Petrus wie zur vollen Erkenntniß der Verſühnung durch Chriſtum (1 Petr. 1, 19. 2, 24. 3, 18.) und der in ihm für den Glauben vorhandenen Fülle des Heiles und Lebens, ſo auch zur reifen Einſicht in das Gottesweſen Jeſu vorwärtsſchreiten, ſo daß er, was das A. T. von Jehovah redet, unbedenklich auf Chriſtum bezieht, 1 Petr. 3, 15. Alle Hauptmomente des Selbſtzeugniſſes Jeſu von ſich finden wir als integrirende Momente des Gedankenkreiſes der petriniſchen Briefe: das „taufet ſie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes" hat ſein Echo in 1 Petr. 1, 2. und 2 Petr. 1, 1. ff.; das „auf daß ſie Alle den Sohn ehren, wie ſie den Vater ehren," in der Doxologie auf Chriſtum, mit welcher der zweite Brief ſchließt und in Stellen wie 1 Petr. 3, 15.; die Ausſprüche Chriſti über ſeine Präexiſtenz klingen wieder in 1 Petr. 1, 11. und 20.; das „mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" vernehmen wir aus 2 Petr. 1, 11. 1 Petr. 3, 22.

Bemerkenswerth iſt aber, daß weder die Urkunden, welche uns die Apoſtelgeſchichte über den Glauben der jeruſalemiſchen Gemeinde

darbietet, noch der Brief des Jakobus, noch die petriniſchen Briefe das göttliche Weſen Jeſu durch jenen Ausdruck bezeichnen, in welchen Chriſtus — und zwar auch nach dem Zeugniß der drei erſten Evangeliſten — daſſelbe niedergelegt hat und der dann bei Paulus und Johannes in dieſem Sinne wiederkehrt — durch den Ausdruck „Gottes Sohn". Apoſtelgeſchichte 8, 37. iſt ein ſpäterer Zuſatz, welcher in den meiſten Handſchriften fehlt; 13, 33. ein altteſtamentliches Citat von Paulus; ſo bleibt in dieſer Schrift nur die einzige Stelle 9, 20. übrig, wo „Sohn Gottes" vorkommt und zwar ohne den Sinn der Weſensgleichheit mit Gott, indem Saulus, ſo eben bekehrt, den Juden in Damaskus verkündigt, daß Jeſus der Sohn Gottes, das heißt nach V. 22 daß er der Meſſias ſei. Jakobus redet gar nicht von „Gottes Sohn," Petrus nur, indem er die Stimme erwähnt, die bei der Verklärung vom Himmel kam (2 Petr. 1, 17.). Wir müſſen dieß daraus erklären, daß im alten Teſtamente und deßhalb auch im Sprachgebrauche der paläſtinenſiſchen Gemeinde der Ausdruck Sohn Gottes mit „Knecht Gottes" gleichbedeutend blieb: wie das alte Teſtament, ſo haben auch dieſe hebräiſchen Chriſten ihre Ueberzeugung von der göttlichen Weſenheit Jeſu in anderer Weiſe ausgeſprochen.

Cap. 3.

Das Zeugniß des erhöhten Jeſus von ſeiner Gottesſohnſchaft durch Paulus und Johannes.

1) Paulus.

§. 14.

Der Apoſtel Paulus macht gegenüber von den galatiſchen Chriſten mit großer Entſchiedenheit geltend, daß er ſein Evangelium nicht von Menſchen empfangen habe oder gelehret worden ſei, ſondern durch Offenbarung Jeſu Chriſti, indem es Gottes Wohlgefallen geweſen, in ihm, dem früheren Verfolger der Gemeinde, ſeinen Sohn zu offenbaren, damit er ihn verkündige unter den Heiden, — ein Ereigniß, nach welchem er ſich nicht mit Menſchen beſprochen habe, auch nicht zu denen, die vor ihm Apoſtel waren, gegangen ſei, ſondern zuerſt

habe er ſich nach Arabien, dann wieder nach Damaskus gewendet und erſt drei Jahre hernach den Petrus in Jeruſalem aufgeſucht, 1, 11—18.

Wie haben wir die Worte zu verſtehen: es gefiel Gotte ſeinen Sohn in mir zu offenbaren? (V. 16.) Beſtand dieſe Offenbarung darin, daß ihn auf dem Wege nach Damaskus ein Licht umleuchtete und er die Stimme hörte: Saul, Saul, was verfolgſt du mich, es wird dir ſchwer werden, wider den Stachel zu löcken — und wieder: ich bin Jeſus, den du verfolgeſt? Dieſes Geſicht iſt es, auf welches ſich Paulus in 1 Cor. 15, 8. und 9, 1. beruft, dort mit den Worten: zuletzt unter Allen iſt er auch mir erſchienen, um die wahrhafte Auferſtehung Jeſu, hier mit den Worten: habe ich nicht Jeſum Chriſtum, unſern Herrn, geſehen? um ſeine apoſtoliſche Auctorität zu beweiſen. Aber der Ausdruck: „es gefiel Gotte, ſeinen Sohn in mir zu offenbaren" deutet offenbar auf etwas Anderes hin, nicht auf die Erſcheinung der Geſtalt Jeſu, welche Paulus ſich gegenüber ſah, ſondern auf eine Enthüllung des innern Weſens Jeſu, welche in Pauli Seele geſchah. Allerdings fiel dieſe Enthüllung, wie wir aus dem Zuſammenhange der Galaterſtelle ſehen, in dieſelben Tage, in welchen Jeſus ihm äußerlich erſchienen war, auch iſt die innere Enthüllung durch die äußere Erſcheinung ermöglicht und vermittelt geweſen, aber doch war ſie ein beſonderer Akt, den wir von dem Sehen des verherrlichten Jeſus unterſcheiden müſſen. Der Erſcheinung des verherrlichten Jeſus, durch welche der Gekreuzigte als wahrhaftig auferſtanden und als der Meſſias dem Saulus erwieſen wurde, folgte ein göttliches Enthüllen der inneren Weſenheit des Meſſias nach.

Wir ſehen hieraus, daß Paulus, welcher das Selbſtzeugniß des auf Erden wandelnden Jeſus nicht vernommen hatte, eine himmliſche Unterweiſung über das Weſen deſſelben erhielt.

Und dieß kann um ſo weniger befremden, als der Apoſtel auch von andern Offenbarungen ſpricht, welche er über die göttliche Wahrheit empfangen habe. In Eph. 3, 3. ff. leſen wir: „In Offenbarung iſt mir kund gethan worden das Geheimniß — — welches in andern Geſchlechtern nicht kund gethan wurde den Menſchenkindern, wie es jetzt geoffenbaret iſt den heiligen Apoſteln und Propheten durch den Geiſt, nehmlich daß die Heiden ſeien Miterben und miteingeleibt und

mittheilhaftig der Verheißung in Chriſto durch das Evangelium.“ Der Zutritt der Heiden zur Gnade Gottes in Chriſto im Glauben ohne Zuthun von Geſetzeswerken war alſo nicht bloß auf dem Wege der Schlußfolgerung, ſondern durch unmittelbare Offenbarung von Paulo erkannt. Und zwar kann dieſe Offenbarung nicht allein gefunden werden in dem Worte Jeſu bei der erſten Erſcheinung: „dazu bin ich dir erſchienen, dich zu erwählen zum Diener und Zeugen von dem, was du geſehen haſt, und in Betreff deſſen ich dir noch erſcheinen werde, dich errettend von dem Volke und den Heiden, zu welchen ich dich ſende“ ꝛc. (Apg. 26, 16. ff.), oder in dem des Ananias, „du ſollſt ihm ein Zeuge ſein zu allen Menſchen“ (22, 15.), oder in dem Worte Jeſu ſelbſt, bei deſſen ſpäterer Erſcheinung im Tempel zu Jeruſalem, „gehe hin, denn ich will dich fernhin zu den Heiden ſenden“ (22, 21.): — in dieſen Ausſprüchen allen iſt noch Nichts davon enthalten, daß es einer Vermittlung des Zutrittes zu Chriſto durch den Moſaismus nicht bedürfe, ſondern der Glaube das Ein und Alles ſei*). Es müſſen alſo dem Paulus, damit ſein Wort in Eph. 3 wahr ſei, noch ausführlichere Enthüllungen dieſes Geheimniſſes durch den Geiſt Jeſu geworden ſein.

Solche Enthüllungen über die gleichmäßige Beziehung Jeſu zur ganzen Menſchheit haben aber immer zugleich das innere Weſen Jeſu enthüllen müſſen, denn auf der inneren Weſenheit deſſen, welcher nach dem Fleiſch ein Sohn Israels war, beruht es, daß er der Menſchheit ſo nahe wie dem Volke des alten Bundes angehört.

Wir erfahren ferner von Paulus, daß ihm nicht bloß über dieſe Grundlage all ſeines Wirkens, nehmlich die Gleichberechtigung der Heiden zu Chriſti Heil, ſondern auch über Wahrheiten ſpecieller Art beſondere Offenbarungen zu Theil geworden ſind. Den Theſſalonichern, welche über ihre Entſchlafenen betrübt waren, weil dieſelben das Kommen Chriſti nicht mehr hatten erleben dürfen, ſagt er I, 4, 15.: „in einem Worte des Herrn“, daß die, welche ſie erleben, keinen Vorzug haben werden vor den Entſchlafenen, vielmehr werden bei ſeiner Zukunft die in ihm Verſtorbenen zuerſt auferſtehen, und alsdann erſt

*) Auch die Schlußworte von 26, 18. lauten hiefür noch zu unbeſtimmt.

die noch Lebenden zugleich mit ihnen entrückt werden in den Wolken zur Begegnung des Herrn in die Luft, und also alle Zeit sein bei dem Herrn. Unter diesem „Worte des Herrn" kann nicht ein vom Heiland auf Erden gesprochenes Wort verstanden werden. Allerdings hätte der von Matthäus in 24, 31. aufbewahrte Ausspruch Jesu: des Menschensohn wird seine Engel senden mit großem Posaunenschall und sie werden versammeln seine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zum andern, so wie der von Johannes in 5, 25. berichtete: es kommt die Stunde, da die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die sie hören, werden leben — bereits eine Beruhigung für die Gemeinde zu Thessalonich darreichen können. Allein was Paulus sagt, ist ja viel specieller, als was der Herr in Matth. 24 und Joh. 5 gesagt hatte: Jesus redet Nichts von der Verwandlung der Lebenden, von dem Vorausgehen der Auferstehung der Todten vor der Verwandlung, von der Entrückung ihm entgegen in die Luft, — auf dieses Detail einzugehen, war, so lange er auf Erden lebte, noch nicht an der Zeit. Das Wort des Herrn, auf welches sich Paulus beruft, muß also von dem erhöheten Jesus zu dem Apostel geredet sein. Dasselbe erhellt aus 1 Cor. 15, 51. f., wo er von demselben Gegenstande redet, wiewohl in anderem Zusammenhange. „Siehe, ein Geheimniß sage ich euch. Alle werden wir zwar nicht entschlafen, Alle aber verwandelt werden, in einem Nu, in einem Augenblicke, bei der letzten Posaune. Denn es wird posaunen und die Todten werden erweckt werden unverweslich, und wir werden verwandelt werden." Das ist ein Geheimniß gewesen, bis das Wort des Herrn es dem Paulus enthüllte. Noch über einen weitern Punkt, welcher in die Nähe von Christi Zukunft gehört, hat er eine Offenbarung erhalten, über die Bekehrung des Volkes Israel Röm. 11, 25. f.: „ihr sollet wissen dieses Geheimniß, daß theilweise Verstockung dem Israel widerfahren ist, bis die Fülle der Heiden eingegangen, und also wird ganz Israel gerettet werden."

Aber selbst wie die Einsetzung des Abendmahls geschehen sei, scheint der Apostel unmittelbar von dem Herrn gehört zu haben. Die nüchternsten Ausleger*) werfen die Frage auf, ob es ihm andern Falls

*) z. B. Meyer und de Wette.

erlaubt war, in 1 Cor. 11, 23. ſo feierlich zu ſchreiben: „ich habe es empfangen von dem Herrn, was ich auch übergeben habe euch.“ Warum nicht: „ich habe es empfangen von denen, welche gegenwärtig waren?“ Daß die Präpoſition απο auch beim unmittelbaren, nicht bloß beim mittelbaren Empfang gebraucht werden kann, geht aus 1 Joh. 1, 5. hervor.

Es gibt noch andere Stellen des Paulus über Offenbarungen Jeſu, die ihm zu Theil geworden. Dem Sehen Chriſti auf dem Wege nach Damaskus (1 Cor. 9, 1. 15, 8.) und der hiedurch vermittelten Enthüllung des Sohnes Gottes in der Seele des Paulus (Gal. 1, 16.) folgte drei Jahre ſpäter (V. 18) die Erſcheinung im Tempel zu Jeruſalem mit dem Befehl, aus dieſer Stadt hinaus und zu den Heiden zu gehen (Apg. 22, 17. f.). Nach abermals 14 Jahren eine Offenbarung, welche ihn zum Apoſtelconcil zu Jeruſalem wies (Gal. 2, 1. u. 2. vrgl. mit Apg. 15). Vierzehn Jahre ehe er den zweiten Corintherbrief ſchrieb, die Entrückung in den dritten Himmel, in das Paradies, bei welcher er unausſprechliche Worte hörte, welche kein Menſch ausſprechen darf, 2 Cor. 12, 1. ff. Und hernach, da er den Pfahl im Fleiſche wegbitten will, wird ihm die Antwort des Herrn: laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft iſt in den Schwachen mächtig, V. 9. Eine weitere Erſcheinung, die ihm in Corinth zu Theil geworden, wird in Apg. 18, 9. f. erwähnt.

Gewiß können wir uns nicht denken, daß der Apoſtel, welcher über ſo ſpecielle Punkte der Lehre und des perſönlichen Wirkens und Lebens beſondere Offenbarungen empfing, für die Wurzel aller Erkenntniß und alles Lebens, nehmlich für das innere Weſen Jeſu nur auf die Zeugniſſe, welche der Heiland auf Erden von ſich ſelbſt ausgeſprochen habe, ſei verwieſen geweſen. In der Erzählung ſeiner Bekehrung, welche Paulus dem Volke in Jeruſalem gegeben hat, berichtet er ausdrücklich den Ausſpruch des Herrn an ihn: „dazu bin ich dir erſchienen, dich zu erwählen zum Diener und zum Zeugen deſſen, was du geſehen haſt, und in Betreff deſſen ich dir erſcheinen werde“ (Apg. 26, 16.), — ſo daß alſo das Zeugniß des Paulus fort und fort auf Erſcheinungen Jeſu beruhen ſoll.

Nach dieſem Allem werden wir von dem Heidenapoſtel ein eigen-

thümliches Zeugniß über die Perſon Chriſti zu erwarten haben, entſprechend der Eigenthümlichkeit der vom Herrn ihm zu Theil gewordenen inneren Erziehung und der Eigenthümlichkeit desjenigen Apoſtolates, welches ihm übertragen wurde. Das Leben der ganzen Menſchheit iſt Jeſus: das iſt der Geſichtspunkt, von welchem der Heidenapoſtel ausgehen muß. Mochte er als Israelite eine Zeit lang Chriſtum auch noch nach dem Fleiſche betrachten: je mehr der Beruf für die Heiden ihm aufging, um ſo entſchiedener mußte er in Chriſti inneres Weſen dringen, 2 Cor. 5, 16.

§. 15.

In Röm. 5, 12—19. ſtellt Paulus Chriſtum als den Stammvater des Lebens dem Adam als Stammvater des Todes gegenüber. Sind durch den Fall des Einen Adam die Vielen geſtorben, ſo iſt noch viel mehr die Gnade und Gabe Gottes in der Gnade des Einen Menſchen Jeſus Chriſtus für die Vielen überfließend geweſen, V. 15. Hat durch den Fall des Einen der Tod geherrſchet durch den Einen, ſo werden noch viel mehr die, welche die überſchwengliche Gnade und Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrſchen durch den Einen Jeſum Chriſtum, V. 17. Denn dieſer hat dem Falle Adams ſeine Rechtsgutmachung, dem Ungehorſame Adams ſeinen Gehorſam entgegengeſetzt, vgl. 18 und 19.

Während hier Chriſtus als der Stammvater des Lebens erſcheint in Kraft ſeines Gehorſams bis zum Tod, ſo finden wir in 1 Cor. 15, 20—22. dieſelbe Gegenüberſtellung Chriſti gegen Adam im Blicke auf ſeine Auferſtehung. „Nun aber iſt Chriſtus auferwecket von den Todten, als Erſtling (und Bahnbrecher) der Entſchlafenen. Denn da durch einen Menſchen der Tod, ſo auch durch einen Menſchen die Auferſtehung der Todten. Denn wie in Adam Alle ſterben, ſo werden auch in Chriſtus Alle lebendig gemacht werden.“

In Röm. 5, 12—19. iſt unter dem Leben aus Chriſto das ewige Leben für Seele und Leib (vrgl. 17—19. und 21.), alſo auch unter dem Tode aus Adam der Tod der Seele und des Leibes gemeint; in 1 Cor. 15, 21. f. iſt zunächſt von der Erweckung des Leibes, alſo auch vom Tode des Leibes die Rede. Der Grund aber, warum Adam

ein Stammvater des Todes wurde, ist nach Röm. 5, 12—19. sein Sündenfall; ohne die Sünde wären er und wir Sieger über den Tod geworden. Aber ein, wiewohl überwindlicher, Zug zum Sterben lag von Natur in Adams Leib *), wogegen nun der Leib, den uns Christus geben wird, seiner Natur nach hinaus ist über die Sterblichkeit. Das ist entwickelt in einer dritten Gegenüberstellung Adams und Christi, welche Paulus in 1 Cor. 15, 44—49. gibt.

Gesäet wird ein seelischer Leib, auferweckt wird ein geistlicher Leib, 44 a. Denn es gibt einen seelischen Leib und es gibt einen geistlichen Leib, 44 b. Der erste Mensch Adam ward ja nur zu einer lebendigen Seele, war aus der Erde, irdisch, und zeugete Irdische nach seinem Bilde, der letzte Adam, der zweite Mensch ward zum lebendigmachenden Geiste, war (der Herr) aus dem Himmel und zeugt denn auch Himmlische nach seinem Bild, 45—49.

Wir verdanken also dem ersten Menschen unseres Leibes seelische, irdische, daher sterbliche Art, dazu sein wirkliches Sterben und auch unserer Seele Tod (auf dessen Grundlage Alle gesündiget haben, εφ ῳ παντες ημαρτον Röm. 5, 12. **), dem zweiten Menschen das ewige Leben der Seele, die Auferweckung des Leibes und zwar eines geistlichen Leibes.

Das erste nun, daß Adams seelisch-irdische sterbliche Art sich auf uns Alle vererbt und daß Adams Fall den wirklichen Tod auf uns Alle bringt, ist leicht zu verstehen. Wir sind ja seine Söhne und die Söhne tragen des Vaters Art an sich. Wie soll aber des Menschen Jesus (Röm. 5, 15.) Gehorsam für alle Menschen die Rechtfertigung zum Leben zu Stande bringen? (18. 19.) Wie können wir Alle in diesem Menschen lebendig gemacht werden? (1 Cor. 15, 21. 22.) Woher das Recht, diesen Menschen den zweiten Menschen, ja den letzten Adam zu nennen, also den zweiten in der Weise, daß ein dritter nicht mehr zu

*) Denn dem Irdischen ist es natürlich zur Erde zu werden: Fleisch und Blut bedarf einer Durchleuchtung von innen heraus, einer Erhebung über die Materialität durch die Kraft der sich heiligenden Seele, ehe es das Reich Gottes ererben kann, vgl. V. 50 und 1 Mos. 3, 19.

**) Vergl. über εφ ῳ Hofmann Schriftbeweis I, 477. f.

erwarten iſt? (47 und 45.) Wie kann ein Menſch zum lebendigmachenden Geiſte werden? (45.)

Die Beantwortung der Frage, wie Jeſus ſich ſelbſt als den Sohn der Menſchheit bezeichnen konnte, haben wir darin gefunden, daß er ſich für den weſensgleichen Sohn Gottes erklärt; was gibt uns nun Paulus für Antwort in Betreff ſeines Rechtes, Jeſum als den zweiten Vater der Menſchheit darzuſtellen, durch welchen ſie in's ewige geiſtliche Leben der Seele und des Leibes gezeuget werde? Die Anſchauung des Verhältniſſes Jeſu zur Menſchheit, welche in des „Menſchenſohn" und die, welche in „der letzte Adam" vor unſere Augen tritt, iſt tiefer betrachtet dieſelbe, denn darum hat die Menſchheit ſich nach dieſem Sohne geſehnt, damit er ſie aus ihrem irdiſchen Leben, das ein Leben des Todes geworden iſt, in das geiſtliche ewige Leben zeuge. So wird wohl auch die Anſchauung des inneren Weſens Jeſu, um deßwillen Paulus dieſen Menſchen den letzten Adam nennen darf, dieſelbe ſein, wie die, auf welche gegründet Jeſus ſich den Sohn des Menſchen nennt.

§. 16.

In Röm. 5 und 1 Cor. 15, 20—22. geht Paulus auf das innere Weſen des zweiten Adam nicht zurück, aber in 47—49 thut er es. Wir wollen zuerſt vorausſetzen, daß in 47 b die kürzere Lesart „der zweite Menſch iſt aus dem Himmel" die richtige, die Worte „der Herr" alſo zu ſtreichen ſeien. Nachdem in V. 44 ff. geſagt iſt, daß unſer gegenwärtiger Leib ein ſeeliſcher ſei (und deßwegen verweslich, ſchmählich, ſchwach, 42 und 43), unſer Auferſtehungsleib aber ein geiſtlicher (und deßwegen unverweslich, herrlich, kraftvoll), und daß der ſeeliſche Lebensſtand dem geiſtlichen vorausgehen müſſe, V. 46, ſo wird hievon in V. 47—49 der Grund angegeben, unſer Stammvater Adam ſei aus der Erde, irdiſch geweſen und ein Irdiſcher könne nur Irdiſche zeugen, dagegen ſei der zweite Stammvater, Chriſtus, aus dem Himmel und der Himmliſche zeuge nun Himmliſche. Adam heißt V. 47 „aus der Erde" um den Urſprung ſeiner Leiblichkeit, und „irdiſch" um die Beſchaffenheit ſeines Weſens anzuzeigen; indem Chriſtus ihm als der „aus dem Himmel"

gegenübergeſtellt wird, muß alſo der Himmel Chriſti Urſprung und die himmliſche Art Chriſti Art ſein. Dabei iſt aber leicht zu ſehen, daß weder Adam noch Chriſtus bloß dem Leibe nach geſchildert werden ſoll. „Aus der Erde" zu ſein, kam freilich nur Adams Leibe zu, aber weil ſein Leib von der Erde war und das Innere dem Aeußeren entſprechen muß, ſo hatte der ganze Mann eine irdiſche Art. Mit den aus Gen. 2, 7. angeführten Worten des V. 45 „Adam ward (nur) zu einer lebendigen Seele" iſt ja deutlich der ganze Mann gezeichnet, wie denn auch in der Geneſis das „und es ward Adam zu einer lebendigen Seele" das gemeinſchaftliche Ergebniß des Doppelten iſt, daß „Jehovah den Adam bildete, Staub von der Erde," und daß er „in ſeine Naſe den Athem des Lebens blies." Noch klarer iſt es bei Chriſto, daß nicht bloß ſeine Leiblichkeit als himmliſch geſchildert, ja vielmehr gar nicht zunächſt von dieſer die Rede iſt, denn ſie war ja nicht aus dem Himmel, ſondern aus Davids Samen (Röm. 1, 3. 9, 5.), und würde Paulus ſeine Leiblichkeit als himmliſchen Urſprungs bezeichnen, ſo wäre hiemit noch lange kein Recht vorhanden, den letzten Adam den lebendigmachenden Geiſt zu nennen, auch nicht zu begreifen, wie er zu dieſem Geiſte geworden ſei.

Chriſtus kann alſo die Menſchheit in das himmliſche Leben zeugen, weil ſein Urſprung der Himmel und demgemäß ſein Weſen himmliſch iſt. Letzteres lautet noch ſehr unbeſtimmt, das erſtere beweist, daß Chriſtus im Himmel war, ehe er auf Erden war, oder ſeine himmliſche Präexiſtenz.

Aus der Reihe anderer Stellen des Paulus, welche dieſe Präexiſtenz enthalten, möge vorerſt nur Gal. 4, 4. angeführt werden, „als die Fülle der Zeit kam, ſo ſandte Gott ſeinen Sohn heraus" — gerade wie es in V. 6 von dem Geiſte heißt: weil ihr aber Kinder ſeid, ſo ſandte Gott den Geiſt ſeines Sohnes heraus in unſere Herzen. Ebenſo Römer 8, 3.

§. 17.

Allein es iſt klar, daß in der himmliſchen Präexiſtenz und dem himmliſchen Weſen deſſen, der zum Chriſtus geworden iſt, noch nicht

die volle Antwort liegen kann auf die Frage, wie doch der Menſch Jeſus Chriſtus der Stammvater der Menſchheit in das geiſtige und ewige Leben oder der lebendigmachende Geiſt für die Menſchheit habe werden können. Ein menſchgewordener Engel hätte ja himmliſche Präexiſtenz gehabt und wäre himmliſchen Weſens: wie ſollte aber ein Engel die Menſchheit in's ewige Leben zeugen oder der lebendigmachende Geiſt genannt werden? Er iſt ein Geſchöpf, welches nur in Gott leben und weben kann, Gott allein hat die Unſterblichkeit, das Leben in ſich ſelbſt, 1 Tim. 6, 16.

Anders ſtellt ſich freilich die Sache, wenn wir in 1 Cor. 15, 47. die Lesart vorausſetzen: „ὁ δευτερος ἀνθρωπος ὁ κυριος ἐξ οὐρανου“ „der zweite Menſch iſt der Herr aus dem Himmel.“ Dann iſt es nicht ein Bewohner des Himmels, ſondern der Herr des Himmels, welcher als Menſch Jeſus die Menſchheit in's ewige himmliſche Leben gezeuget hat, indem er als Menſch zum lebendigmachenden Geiſte für die Menſchheit geworden iſt. Iſt er aber der Herr des Himmels geweſen, ehe er als Menſch auf Erden war, ſo iſt die Fülle des Geiſtes und der himmliſchen Lebenskräfte in ihm Menſch geworden und nichts iſt begreiflicher als ſein Vermögen, die Menſchen in das himmliſche Leben zu zeugen. Man muß alſo geſtehen, daß der Zuſammenhang dieſer volleren Lesart in hohem Grade günſtig iſt. Doch iſt ihr Fehlen in wichtigen Urkunden bedenklich und die Einſchiebung eher zu erklären als die Auslaſſung.

Mag aber dieſe Lesart unrichtig ſein, den Gedanken derſelben ſpricht Paulus in anderen Stellen noch entwickelter aus.

1 Cor. 8, 6.: „Wir haben Einen Gott den Vater, aus welchem das All und wir zu ihm, und Einen Herrn Jeſum Chriſtum, durch welchen das All und wir durch ihn.“ Jeſus Chriſtus iſt alſo wie der Vermittler der religiöſen Neuſchaffung der Menſchheit („wir durch ihn“ vgl. 15, 45. er ward zum lebendigmachenden Geiſte), ſo der Vermittler der urſprünglichen Erſchaffung des All, während der Vater der letzte Urſprung des All und das Entwicklungsziel für die Menſchheit iſt. Wenn nun Jeſus Chriſtus das Daſeyn des All vermittelt hat, ſo iſt er auch ſein Herr (der Herr aus dem Himmel Cap. 15). Und iſt jenes Lebenswort vom Vater, welches das All in's Daſein

gerufen hat, durch Christi Vermittlung hindurch gegangen, so daß die in seiner Person quellenden Lebensströme aus dem Vater es sind, welche dem All das Dasein gegeben haben, so muß denn freilich in Jesu Christo ein Lebensheerd sein, aus welchem auch für die in den Tod gefallene Menschheit eine Erneuerung zum ewigen Leben sich ergeben kann. Wer bei der Schöpfung das Leben war für das All, kann auch für die erstorbene Menschheit werden zum lebendigmachenden Geist.

Die berühmte Stelle in Col. 1, 15 b bis 17 ist nichts anderes als eine gemäß dem eigenthümlichen Bedürfniß der colossischen Gemeinde noch weiter entwickelte Darlegung des christologischen Gedankens dieser Corinthierstelle.

Es handelt sich von V. 14—22 darum, den Colossern zu zeigen, daß wer von Gott versetzt ist in das Königreich des Sohnes seiner Liebe V. 13 in diesem Sohne Alles in Allem hat. Er hat im Sohne die Erlösung, die Vergebung der Sünden, V. 14. Er hat in ihm das Bild des unsichtbaren Gottes, 15 a. Sein König, dem er gehört und der ihm gehört, ist der Erstgeborene aller Schöpfung, 15 b, weil das All in ihm geschaffen ist und er vor Allem ist, 16 und 17 a; das All bestehet auch in ihm, 17 b Sein König ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde, 18 a. Und wie der Erstgeborene der ersten Schöpfung, die aus dem Nichts in's Dasein gerufen wurde, so ist er auch der Erstgeborene der zweiten Schöpfung, welche auf dem Wege des Todes in's Leben geboren wurde, damit er in allen Bezügen der Erste sei, 18 b—22. Man sehe, wie 18 b mit 15 b und 19 mit 16 parallel gebaut ist. Wie 16 a von dem ὅτι des V. 16 abhängig ist und zur Erklärung des ersten πρωτοτοκος (Erstgeborener) dient, so hängt 19—21 a von dem ὅτι des V. 19 ab und dient zur Erklärung des zweiten πρωτοτοκος V. 18 b*).

Zunächst haben wir es mit 15 b bis 17 zu thun.

„Erstgeborener aller Schöpfung" ist der Name, welchen der Sohn der Liebe Gottes hier erhält. Und zwar weil (ὅτι V. 16) in

*) Vergl. Hofmann Schriftbeweis I, 135.

ihm das All geſchaffen iſt, wie er auch vor Allem iſt und Alles in ihm beſtehet.

„In ihm" iſt das All geſchaffen: er iſt die Vermittlung ſeiner Erſchaffung. Und zwar in doppelter Weiſe. Das „in ihm" wird am Schluſſe des Verſes in „durch ihn" und „zu ihm" auseinander gelegt. „Durch ihn", er iſt die urſächliche Vermittlung ſeiner Erſchaffung, indem in ihm vom Vater her die Lebensmacht lag, welche der Welt das Daſein gab. „Zu ihm", er iſt die zweckliche Vermittlung der Erſchaffung des All, die Abbildung ſeiner als des Urbildes iſt der Zweck des All. Das All iſt ſo geſchaffen, daß bei richtiger Entwicklung aller darin niedergelegten Lebenskeime am Ende ſeiner Entwicklung für einen durchdringenden Blick in dem Syſtem ſeines reich gegliederten Organismus das Abbild der in dem Sohne verwirklichten Gedanken- und Lebensfülle ſich darſtellen wird.

Aber auch das Beſtehen des All, ſeine Erhaltung in Daſein, Gliederung und Lebendigkeit geſchiehet in ihm, — durch ſeine Vermittlung, durch ſeine Gegenwart, durch das machtvolle Strömen ſeiner Lebenskraft im All, 17 b.

Daß in 17 a die Präexiſtenz Chriſti vor Allem auch noch beſonders hervorgehoben iſt, ſoll theils erklären, wie er die Schöpfung vermitteln konnte, theils durch ausdrückliche Hervorhebung der Priorität ſeine Hoheit um ſo ſtärker betonen.

Unter dem All, das im Sohne geſchaffen iſt, werden die höchſten Kreiſe perſönlicher Weſen, die höchſten Engelklaſſen ausdrücklich genannt.

§. 18.

Wir haben gefragt, wie Paulus den Menſchen Jeſum Chriſtum für den Stammvater der Menſchheit in das ewige Leben erklären könne, und die Antwort gefunden: weil er in dem Ich, welches zum Chriſtus geworden iſt, einen aus dem Himmel Gekommenen, ja den vor der Welt geweſenen Vermittler der erſten Schöpfung erkennt; — dieſer Vermittler der natürlichen Schöpfung vermag nun freilich auch für die Neuſchaffung der in Sünde erſtorbenen Menſchheit der Mittler zu ſein.

Allein wie konnte dieses Ich die erste Schöpfung vermitteln, wenn seine Kraft nicht eine Gotteskraft, und sein Leben und Wesen nicht ein Gottesleben und Gottesweſen ist? Kann Jemand außer Gott das Leben spenden?

Dieß führt uns noch tiefer hinein in das, was Paulus in unserer Stelle sagt.

Schon in dem „Erstgeborenen der Schöpfung" tritt er auf unsere Frage ein. Mit großem Unrechte wollten Etliche aus dieser Benennung schließen, daß der Präexistente, durch welchen und zu welchem Alles geschaffen sei, dem Paulus für gleichartig mit der Schöpfung für das Erstgeborene der Geschöpfe gelte, wie der Erstgeborene unter menschlichen Brüdern seinen Brüdern gleichartig sei. Das heißt dem tiefsinnigen Geiste des Paulus eine unvernünftige Vorstellung aufbürden, denn jeder Denkende erkennt, daß in einem Geschöpfe nicht die Lebensquelle für das Dasein und Bestehen der Schöpfung liegen kann. Viel eher ließe sich das Entgegengesetzte sagen, daß, indem der Sohn Gottes als der Erstgeborene, dagegen die Schöpfung eben als Schöpfung bezeichnet wurde, der Sohn hiemit aus dem Kreise des Geschöpflichen ausgenommen sei; doch ist auch diese besondere Betonung des τοκος (geborener) durch den Zusammenhang und den biblischen Sprachgebrauch nicht angezeigt, sondern die beiden Bestandtheile von „Erstgeborener" sind zu einer innigen Einheit zusammengefaßt, weder das „Erst" noch das „geborener" hat einen stärkeren Accent. Dennoch ist klar, daß diese Bezeichnung den Sohn nicht nur zur Schöpfung, sondern auch zu Gott in ein eigenthümliches Verhältniß stellt, wie denn sein eigenthümliches Verhältniß zur Schöpfung der Natur der Sache nach in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott beruhen muß. Das erstere ist in 16 und 17, das letztere in 15 a von Paulus ausgesprochen. Der Erstgeborene ist gegenüber von den Nachgeborenen der, welcher ihnen die Bahn zum Leben bricht*), gegenüber vom Vater aber der, auf welchem des Vaters Vollkraft ruht und in welchem deßhalb das Bild des Vaters in seiner Fülle

*) Auch in der mosaischen Gesetzgebung der Repräsentant der Familie vor Gott und Menschen.

zur Erſcheinung kommt, 1 Moſ. 49, 3. 2 Moſ. 13, 2. Aus der idealen Auffaſſung *) dieſer alterthümlichen Stellung des Erſtgeborenen iſt die Darſtellung Chriſti als des Erſtgeborenen hervorgegangen. Wie das „denn in ihm iſt das All geſchaffen" das Verhältniß deſſelben zur Welt erklärt, ſo dient für das Verhältniß des Erſtgeborenen zu ſeinem Vater das Vorhergehende „welcher iſt Bild des unſichtbaren Gottes" zum Verſtändniſſe. Der Sohn ſeiner Liebe, in deſſen Königreich uns Gott verſetzt hat, iſt zuerſt bezeichnet als der Vermittler der Sündenvergebung (14), dann als des unſichtbaren Gottes Bild. Damit iſt ausgeſprochen, daß, wer in das Königreich des Sohnes Gottes kommt, im Sohne den unſichtbaren Vater ſchauen darf. Das iſt aber nur möglich, weil das Weſen des Sohnes der Abglanz vom Weſen des Vaters iſt. Und eben dieß iſt es nun, um deßwillen der Sohn, wenn wir uns von der nachirdiſchen Exiſtenz des Erhöheten rückwärts wenden in ſeine Präexiſtenz, der Erſtgeborene heißen muß. Wie eines menſchlichen Vaters Weſen in ſeinem erſtgeborenen Sohn, ſo ſtellt ſich Gottes Weſen in dieſem Sohne dar. Und weil in dem Sohne das Weſen des Vaters ſich abbildet, ſo kann die Welt zu dem Sohne geſchaffen werden (zu ihm V. 16) und iſt zu dem Vater geſchaffen (vgl. 1 Cor. 8, 6. und Röm. 11, 36.), indem ſie zum Sohne geſchaffen iſt. Und weil in dem Erſtgeborenen, der das Weſen des Vaters abbildet, die Vollkraft des Vaters wiederkehrt, ſo hat derſelbe auch die Macht in ſich, daß die Welt durch ihn geſchaffen wurde **).

Dieſem Worte, daß der Sohn das Bild Gottes, der Erſtgeborene ſei, entſpricht, was Paulus in Phil. 2, 6. von dem Präexiſtenten ſagt: welcher in der Geſtalt Gottes ſeiend nicht für einen Raub achtete das Sein gleich Gott.

Der Apoſtel ermahnt in den vorhergehenden Verſen, nicht das Eigene, namentlich die eigene Ehre zu ſuchen, ſondern ſich des Fremden, namentlich der Ehre des Nächſten, zu freuen und ſtellt hiefür

*) Vgl. Schmid bibliſche Theologie des N. T. II. S. 300 f.

**) Eben dieſes Abhängigkeitsverhältniß aller Schöpfung vom Sohne iſt durch die Genitivverbindung »der Erſtgeborene aller Schöpfung« ausgedrückt = der Bahnbrecher und das Urbild für alle Schöpfung oder für alle Schöpfungskreiſe.

Christum als Vorbild auf. Dieser habe in der Gestalt Gottes seiend das Gottgleichsein nicht für einen Raub gehalten, sondern sich selbst entleert annehmend eines Knechtes Gestalt, geboren in Menschenähnlichkeit und erfunden in Weise als ein Mensch. Daß Christus nicht für einen Raub achtete, zu sein gleich Gott, geschah nach V. 6 da er in der Gestalt Gottes war. Also nicht während seines irdischen Lebens. Denn wann war der arme Sohn der Maria in Gottes Gestalt? Und wann hätte doch während seines irdischen Lebens eine derartige Selbstentleerung stattgefunden, daß er die Gestalt Gottes mit der Gestalt eines Knechtes vertauschte?*) Das Sein in der Gestalt Gottes fällt also in die Präexistenz und die Selbstentleerung und Annahme der Gestalt eines Knechtes war sein freiwilliger Uebergang aus der himmlischen Präexistenz in die irdische Existenz. Dieß bestätigt sich in 7 b, wo die wortgetreue Uebersetzung diese ist: in Aehnlichkeit von Menschen geboren (vgl. zu γενομενος Gal. 4, 4.). Die Lebensgestalt eines Knechtes ist, daß er seinem Herrn dienen und auf dessen Güte warten muß, wie dieß bei allen Menschen gegenüber von Gott stattfindet; die Lebensgestalt Gottes ist die Selbstständigkeit und das selige Leben im Licht: von diesem ist Christus zu jenem durch Selbstentleerung übergegangen. Und zwar weil er das Sein gleich Gott nicht hielt für einen Raub, nicht festhalten wollte, wie ein Räuber selbstsüchtig seinen Raub festhält, welchen er eben dazu geraubt hat, um ihn zu besitzen. Das Sein gleich Gott ist dasselbe mit dem Sein in der Gestalt Gottes, jedoch mit dieser Erweiterung

*) Schneckenburger, welcher den Christus auf Erden als Subjekt faßte, erklärte so: „welcher, obwohl er kraft seiner sittlichen Eigenschaften das Ebenbild Gottes war (ἐν μορφη θεου ὑπαρχων!), doch nicht in rascher Gier die göttliche Herrlichkeit (ισα θεω ειναι) an sich reißen wollte, sondern sich selbst enthielt (ἐκενωσε!), den Stand eines Dieners (anderer Menschen) annehmend, menschenähnlich werdend (nicht etwa als Engel den Menschen dienend!).“ Diese Umdeutungen sind ein deutlicher Beweis, daß die von Vielen versuchte Beziehung des V. 6 und 7 a auf den irdischen Christus unmöglich ist. Die Schneckenburger'sche Erklärung findet sich in der deutschen Zeitschrift 1855, Oktoberheft.

des Begriffs, daß es mit dem Sein in der Gottesgestalt zugleich die innere Gottwesenheit zusammenfaßt.

Bedeutende Ausleger, besonders Hofmann im Schriftbeweis I, 132, bestimmen den Sinn unseres Verses in so fern anders, als sie mit den Worten οὐχ ἁρπαγμον — θεω (bei Luther, er hielt es nicht für einen Raub, Gotte gleich sein) verneint glauben — nicht: ein selbstsüchtiges Festhalten der dem Präexistenten zukommenden Gottgleichheit — sondern: ein selbstsüchtiges Ansichreißenwollen gottgleicher Herrlichkeit in der Zeit nach der Menschwerdung. Der Gedanke des Apostels sei, daß der in der Lebensgestalt Gottes Seiende seine menschliche Erscheinung nicht in gottgleicher Herrlichkeit einzurichten begehrt, die gottmenschliche Herrlichkeit nicht räuberisch an sich gerissen, sondern vielmehr der Lebensgestalt Gottes sich entäußert habe. Die Bedeutung unserer Stelle für die Lehre des Paulus von der Gottwesenheit Christi würde hiedurch nicht verändert, indem der Sinn jedenfalls dieser bleibt, daß Christus in der Präexistenz in der herrlichen Lebensform Gottes war und in freiwilliger Selbstentäußerung von der Gottesgestalt sodann übergieng zum Leben in der menschlichen Knechtsgestalt, — nur nicht mehr ausdrücklich läge die innere Gottgleichheit des Präexistenten in den Worten des Apostels, aber da dieß Sein in der Gestalt Gottes undenkbar ist bei dem, welchem nicht überhaupt das Gottgleichsein zukommt, so wäre stillschweigend das Letztere doch auch mit in V. 6 enthalten. Doch ist diese Deutung des Verses 6 deßwegen sehr unwahrscheinlich, weil das Menschwerden des Präexistenten schon an sich nur aus selbstverleugnender Liebe und in Ablegung der Gottesgestalt geschehen konnte, also für die Verneinung eines solchen Sinnes in Christo, daß er dieß Menschsein als einen Stand der Gottgleichheit begehrt habe, ganz keine Veranlassung vorhanden ist*).

*) In Bezug auf ἁρπαγμος sollte man doch erwägen, daß es gerade die griechischen Ausleger sind, welche keinen Anstand nehmen, es = res rapta zu nehmen: Chrysostomus, Oec, Theoph, Theod. Sie mußten ohne Zweifel besseren Bescheid wissen über dieses Wort, das wir bloß noch in einer einzigen Stelle des Plutarch antreffen. Uebrigens kommt Wiesinger auch bei der Uebersetzung mit res rapienda auf unseren Sinn; vgl. seinen

Hieher gehört endlich auch das Wort des Paulus in 2 Cor. 8, 9., wo die Christen zur Wohlthätigkeit ermuntert werden, weil Christus arm geworden sei, da er reich war, damit wir durch seine Armuth reich werden. Wir waren arm und werden durch ihn reich, dem entspricht, daß er reich war, aber um unsertwillen arm geworden ist. (Die Uebersetzung: er war arm, obwohl er reich war, wäre eine Zerstörung des vom Texte angedeuteten Wechsels, der zwischen Christo und uns geschah.) Was war es aber für ein Reichthum, den er um unsertwillen verließ? Die Gleichheit mit Gott und das Sein in der Gottesgestalt.

§. 19.

Diese Anschauung des Messias Jesus, nach der das Ich, welches in seiner irdischen Lebensentwicklung zum Messias wurde, zuvor im Himmel lebend das Werden und Bestehen der Welt vermittelt hat, indem es gottgleichen Wesens und in der Lebensgestalt Gottes war, spiegelt sich nun auch in der Weise, wie Paulus Christum für den Offenbarer im alten Bunde erklärt und wie er sodann von Christus als Menschen redet.

Daß der präexistente Christus dem Apostel für den geistlichen Felsen gilt, aus welchem den Israeliten in Raphidim und Kadesch der Wasserquell strömte*), setzt sein gottgleiches Wesen voraus. Paulus nennt ihn den mitfolgenden Felsen, weil dieser Mitfolgende der Hort Israels war**), durch dessen Kraft die irdischen Felsen Wasser

---

Commentar. — „Er achtete nicht für einen Raub das Gottgleichsein," ist ein kühner, aber durchaus nicht ungeeigneter Ausdruck für den Gedanken: „er wollte das Gottgleichsein [nicht räuberisch festhalten". An einigen Philippern hatte Paulus eben dieses zu tadeln, daß sie die von ihnen errungene einflußreiche und ehrenvolle Stellung in der Gemeinde sich ja nicht von Jemanden wollten schmälern lassen, V. 2—4, vgl 4, 2., wie ein Räuber seinen Raub sich nicht nehmen läßt; der Ausdruck, daß Christus das Gottgleichsein nicht für einen Raub hielt, ist deßhalb ein kräftiger Fingerzeig für ihr Herz.

*) 1 Cor. 10, 4. vgl. mit 2 M. 17, 6. und 4 M. 20, 11.

**) Schon das Lied Mosis nennt den Gott Israels den Felsen Israels, den Felsen seines Heils, den Felsen, der es gezeuget, 5 M. 32, Paulus

gaben, den geiſtlichen Felſen, weil das Weſen des Mitfolgenden ein Geiſtesweſen war. Wie nun die Wunderkraft und die Geiſtweſenheit des Mitfolgenden, ſo weist auf ſeine göttliche Weſenheit in entſcheidender Weiſe vollends dieſes hin, daß es nach dem altteſtamentlichen Texte Jehovah ſelber iſt, deſſen Stehen über dem Felſen bei Raphidim und deſſen Befehl bei Kadeſch das Wunder wirkt.

Hat aber Paulus für den Zug durch die Wüſte den präexiſtenten Chriſtum als den betrachtet, von welchem die Offenbarungen an das Gottesvolk des alten Bundes kamen, wie ſollte er nicht die altteſtamentliche Offenbarung überhaupt von eben demſelben abgeleitet haben?

In dem Menſchen Jeſus ſchaut Paulus zwei Faktoren, die ſein Weſen konſtituiren: nach dem Fleiſch iſt er geboren aus Davids Saamen, nach dem Geiſte der Heiligkeit Gottes Sohn, als ſolcher mächtig erwieſen aus ſeiner Auferſtehung, Röm. 1, 3. und 4.*) Den Geiſt der Heiligkeit, das iſt jenes hoch erhabene Geiſtes- und Lichtleben, welches Gotte gleich und in der Lebensform Gottes war (Phil. 2, 6.), ſehen wir in ihm vermählt mit Fleiſch und Blut. Der Geiſt der Heiligkeit iſt das Innere, das Fleiſch aus Davids Saamen das Aeußere an dieſer Perſon. In dem Hindurchbrechen aus den Banden des Todes zur ſiegreichen Auferſtehung hat der Geiſt der Heiligkeit

---

aber zeigt in dem Israel begleitenden Gotte den präexiſtenten Sohn: dieſer iſt der Fels geweſen, aus welchem tiefer betrachtet die Waſſer ſtrömten.

*) κατα σαρκα — κατα πνευμα ἁγιωσυνης iſt derſelbe Gegenſatz wie in 9, 5.: ὁριϛθεντος wird ſchon von Chryſoſtomus = δειχθεντος, ἀποφανθεντος, χριθεντος erklärt. — Vers 4 läßt ſich allerdings auch überſetzen: „des Eingeſetzten zum Sohne Gottes, der es in Kraft iſt, nach dem Geiſt der Heiligkeit von der Auferſtehung her,“ in welchem Falle V. 4 den Stand der Erhöhung und V. 3 den Stand der fleiſchlichen Niedrigkeit bezeichnen würde, aber dieſe Erklärung iſt bei V. 3 offenbar künſtlich und der Analogie von 9, 5. nicht entſprechend. Uebrigens würde auch die Beziehung des Gegenſatzes auf die Stände Chriſti mittelbar das Fleiſch und den Geiſt der Heiligkeit vorausſetzen als die Faktoren ſeiner Perſon: den Fleiſchestagen prägt der eine, dem Herrlichkeitsleben der andere Faktor ſein Gepräge auf.

als das Innere dieſer Perſon ſich herausgeſtellt: dieſes heilige Geiſtesleben konnte vom Tode nicht gehalten werden.

Weiter ſagt dann Paulus von dem Menſchen Jeſus, es ſei Gottes Wohlgefallen geweſen, daß die ganze Fülle in ihm wohne Col. 1, 19. In 15 a iſt geſagt, was der Sohn der Liebe im Verhältniſſe zu Gott, in 15 b—17 was er im Verhältniſſe zur Welt, in 18 a was er gegenüber von der Gemeinde ſei, in 18 b wird noch beſonders gezeigt, wie er der Erſtgeborene nicht bloß der erſten Schöpfung (15 b—17), ſondern auch der zweiten ſei, die aus dem Tode zum Leben erſteht, in 19 und 20 wird ausgeführt, wie er dieſer Erſtgeborene der zweiten Schöpfung geworden ſei, nehmlich indem Gott beliebte, daß die ganze Fülle in ihm wohne (19) und daß er (Gott) das All zu ſich zurechtbringe, indem er (Gott) Frieden machte durch das Blut ſeines Kreuzes (V. 20). Daß unter der Fülle, welche nach Gottes Willen in Jeſu Wohnung machte, die Fülle der Gottheit zu verſtehen iſt, geht aus 2, 9. hervor. Iſt aber dieſe Einwohnung als eine perſonbildende, alſo unter der Fülle der Gottheit jenes Ich gemeint, welches vor ſeiner Selbſtentäußerung in der Lebensform Gottes war, aber es nicht für einen Raub achtete, Gotte gleich zu ſein, ſondern nach Gottes Willen (vgl. Hebr. 10, 7.) in Aehnlichkeit von Menſchen geboren wurde? Oder iſt vielleicht die Fülle der Gottheit die Lebensfülle des Vaters, welcher mit ſeinem Geiſte und ſeinen Gaben in den Erſtgeborenen der Schöpfung, als dieſer ein Menſch geworden, ſich eingewohnt hat, — ſo daß wer Jeſum ſah den Vater ſah, weil der Vater in Jeſu war? (Joh. 14, 9. und 10.) Da das „leiblich" fehlt, welches in 2, 9. beigefügt iſt, und da das Subjekt des Verſes nicht der Sohn ſondern der Vater iſt, ſo muß wohl von der Einwohnung des Vaters in Jeſu die Rede ſein. Allein es iſt klar, daß die Fülle des Vaters ſich nicht einwohnen konnte in den, welcher nicht mehr war als ein Menſch. Wie vermöchte die enge, flache Menſchenſeele für die Fülle der Gottheit zur Wohnſtätte zu werden? Nur wenn Jeſu Inneres jenes Ich iſt, welches zuvor in der Lebensform Gottes und gottgleichen Weſens war oder wenn jener Geiſt der Heiligkeit das perſönliche Centrum in dieſem Davidsſohne bildet, läßt ſich begreifen, wie die Fülle des Vaters ſich in ihn einwohnen konnte.

Ferner: weil der Geiſt der Heiligkeit es iſt, der in Jeſu vermählt war mit Fleiſch und Blut, ſo verſtehen wir, wie dieſer Menſch wurde zu dem „lebendigmachenden Geiſte," welcher die Menſchheit in's ewige Leben zeugt, verſtehen, wie es nach Vollendung des menſchlichen Entwicklungsganges, nach der Auferſtehung und Verklärung heißen kann: „der Herr iſt der Geiſt und indem wir die Herrlichkeit des Herrn abſpiegeln, ſo werden wir in daſſelbe Bild umgeſtaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als von dem Herrn dem Geiſte," verſtehen, wie demnach Paulus in dem Unglauben nur teufliſche Verblendung zu erkennen vermag gegenüber von der Herrlichkeit Chriſti, welcher das Bild Gottes iſt *). Der Jeſus, in welchem der gottgleiche Geiſt der Heiligkeit nunmehr durchdrungen hat das von ihm angenommene Fleiſch und Blut, kann ja nichts Anderes ſein, als Geiſt, Geiſt voll Herrlichkeit und Herrlichkeit wirkend, in welchem er wirkt; Gottes Bild. Unmöglich aber könnte er der lebendigmachende Geiſt für die Menſchheit ſein, als der Geiſt uns umgeſtalten von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, unmöglich könnte er im Vollſinne das Bild Gottes, dieſes heiligen Geiſteslebens, heißen, wenn er nicht in ſich ſelber Geiſt der Heiligkeit wäre.

In Col. 2, 9. iſt unzweifelhafter Weiſe die Fülle der Gottheit als das Perſonbildende in Jeſu vorausgeſetzt. Wäre unter der Fülle der Gottheit die Fülle des Vaters oder Geiſtes gemeint, ſo könnte die Einwohnung nicht als eine leibliche bezeichnet ſein, indem der Leib Jeſu auf keinen Fall der Leib des Vaters oder Geiſtes genannt werden kann. Die Fülle der Gottheit, d. i. der in der Lebensform Gottes geweſene gottgleiche Geiſt der Heiligkeit hat das aus Davids Saamen angenommene Fleiſch alſo durchdrungen und ſich zu eigen gemacht, daß in dem erhöheten Jeſus die Gottheit eine ihr entſprechende Leiblichkeit hat, deren belebender und perſonirender Geiſt die Gottheit und die des Gottesgeiſtes zu jeglicher Wirkung dienſtwilliges Organon iſt. Es iſt nehmlich nach dem Zuſammenhang von dem erhöheten Jeſus die Rede. Aber in dieſem kann die Fülle der Gottheit nur dann das Perſonbildende ſein, wenn ſie es von ſeiner Geburt an war; wäre

*) 1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 17. f. 4, 1—4.

von Anfang an eine bloß menſchliche Perſönlichkeit das Centrum in Jeſu geweſen, ſo müßte die göttliche Perſönlichkeit hernach die menſchliche ausgelöſcht haben, um an ihre Stelle zu treten.

§. 20.

Ob Jeſus von Paulus geradezu Gott genannt wird oder nicht, kann bei dieſem Sachverhalt nur eine Frage von untergeordneter Bedeutung ſein. Wird er Gott genannt, ſo iſt es ganz in der Ordnung, denn dem Weſen nach wird er ja als Gott beſchrieben; würde er nicht ſo genannt, ſo könnte daraus kein Schluß gezogen werden gegen die Gleichheit ſeines Weſens mit Gott, weil dieſe allzu deutlich von dem Apoſtel gelehret iſt.

Drei Begriffe ſind es, in welchen die Schrift das Weſen Gottes concentrirend uns ausſpricht: im alten Teſtamente: Jehovah, beſſer Jahveh, und der Heilige; im Neuen Teſtamente: Gott iſt Geiſt. Jahveh oder eigentlich Jahveh aſcher Jahveh, das heißt: Er iſt, der er iſt, bezeichnet alſo Gott als den Selbſtſtändigen und kraft der Selbſtſtändigkeit Ewigen, Ex. 3, 14. und 15. „Der Heilige," das heißt: das erhabene, in ſich vollkommene Leben. „Geiſt," das heißt: das ſich ſelbſt durchſchauende und hervorbringende Leben.

Wir haben aber geſehen, daß Paulus das innere Weſen Jeſu als „Geiſt der Heiligkeit" beſchreibt und daß er den erhöheten Heiland ſchlechthin als „den Geiſt" bezeichnet. Hiemit hat er den zweiten und dritten dieſer drei Begriffe der Schrift über das Weſen Gottes auf Jeſum angewendet. Eben damit aber eigentlich auch ſchon den erſten. Denn es ſind nur verſchiedene Modifikationen derſelben Grundanſchauung Gottes, ob Gott als Jahveh, d. i. die ſelbſtſtändige Perſönlichkeit, oder als der Heilige, d. i. das vollkommene Leben, oder als Geiſt, d. i. das ſich ſelbſt durchſchauende und hervorbringende Leben beſchrieben wird. In Jahveh iſt die Selbſtſtändigkeit, in „der Heilige" die innere Vollkommenheit, in „Geiſt" die Perſönlichkeit des Gotteslebens betont; aber nur die Perſönlichkeit kann ſelbſtſtändig, nur der Selbſtſtändige kann im Vollſinne perſönlich ſein, endlich verſteht es ſich von ſelbſt, daß das Leben der ſelbſtſtändigen Perſönlichkeit in ſich vollkommen iſt und daß es kein im Vollſinne vollkommenes Leben gibt, als das der

ſelbſtſtändigen Perſönlichkeit. In der That iſt ja der Name Jahveh ſelbſt eigentlich ſchon nicht mehr das Urſprüngliche, ſondern die Selbſtbenennung Gottes gegen Moſe lautet zuerſt אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Ich bin, der ich bin oder ſchlechthin אֶהְיֶה Ich bin (Ex. 3, 14.), womit das Weſen Gottes bezeichnet iſt als ſelbſtſtändige Perſönlichkeit.

Ein indirecter Beweis dafür, daß Jeſus dem Paulus Jehovah oder vielmehr in dem Jehovahleben mit befaßt iſt, liegt in 1 Cor. 8, 6. „wir haben Einen Herrn, Jeſum Chriſtum, durch welchen das All und wir durch ihn.“ Es wurde ja ſchon bemerkt, daß in der griechiſchen Ueberſetzung des alten Teſtamentes, ſomit im Sprachgebrauch der griechiſch redenden Juden „der Herr“ die Bezeichnung Jehovahs war. Wie ſollte nun Paulus Gotte dem Vater, aus welchem Alles iſt, Chriſtum als den Einen Herrn, durch welchen Alles iſt, unmittelbar zur Seite ſtellen, wenn er nicht das Bewußtſein hätte, daß Jeſus ſeinem inneren Weſen nach an dem Jehovahleben Antheil habe? Ein directer Beweis für dieſelbe Thatſache ergibt ſich aus Röm. 10, 13., wo Paulus das Wort des Joel (3, 5.) „jeglicher der anrufet den Namen Jehovahs, wird gerettet werden“ auf Chriſtum bezieht, denn daß er in V. 11—14 von Chriſto redet, ergibt ſich aus dem ganzen Zuſammenhange.

Was aber die Stellen des Paulus betrifft, welche für die ausdrückliche Benennung Chriſti mit dem Gottesnamen angeführt werden, ſo geſchieht dieſe Anführung in der That bei Röm. 9, 5. und Tit. 2, 13. mit einem faſt zweifelloſen Recht. Man hat freilich in der erſteren Stelle verſucht, entweder nach *Χριστος το κατα σαρκα* (Chriſtus nach dem Fleiſche) oder wenigſtens nach *ὁ ὢν ἐπὶ παντων* (der über Alles Seiende) einen Punkt zu ſetzen, um ſo die nach dem Punkte folgenden Worte auf den Vater zu beziehen, allein die beiden Gegengründe, daß eine Lobpreiſung des Vaters hier nur künſtlich ſich motiviren läßt, ja ſogar Chriſtum auf eine kontextwidrige Weiſe in den Schatten ſtellt, und daß dagegen die Benennung Chriſti mit den höchſten Prädikaten für den Zweck dieſer Verſe in hohem Grade entſprechend iſt, drängen ſich allzu ſtark auf. Man thut am Beſten, ſo zu überſetzen und zu interpungiren „aus welchen Chriſtus nach dem Fleiſch,

der über Alles ist, Gott, gelobet in die Ewigkeiten". In der Titusstelle aber verlangt nicht bloß die Grammatik, daß man wie „σωτηρος" (Heilandes) so auch schon „θεου" (Gottes) auf Christum beziehe, indem im andern Falle der Artikel vor σωτηρος wiederholt sein müßte, sondern es ist auch sachlich viel natürlicher zu reden von der Erscheinung unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, als zu reden von der Erscheinung des großen Gottes und der Erscheinung unseres Heilandes, da ja doch in der That nur der Heiland und nicht der Vater erscheinen wird. Dagegen ist in 2 Thess. 1, 12. und Eph. 5, 5. die Auslegung ungewiß *) und in 1 Tim. 3, 16. scheint statt „θεος" (Gott) „ὁς" (welcher), in Apg. 20, 28. statt „θεου" (Gottes) „Κυριου" (des Herrn) die richtigere Lesart zu sein.

§. 21.

Es bleibt uns nun noch übrig, den Begriff zu bestimmen, welchen Paulus mit dem Ausdrucke „Sohn Gottes" verbindet, den er sehr häufig gebraucht.

Wenn Christus selbst mit diesem Ausdrucke seine Wesensgleichheit mit Gott bezeichnet, welche wiederum auf einer eigenthümlichen und zwar vorweltlichen Zeugung durch den Vater beruht, so müssen wir von vorn herein erwarten, daß auch Paulus, der einen so tief entwickelten Begriff von Christo hat, nicht stehen geblieben sei bei dem alttestamentlichen Begriffe, wornach Sohn Gottes der geistgesalbte Knecht Gottes ist, noch auch bei dem Sinne, welchen der Engel mit dem Ausdrucke verknüpft, indem er Jesum wegen seiner Erzeugung aus Maria durch den Geist Gottes Sohn Gottes nennt. Der Heidenapostel ließ sich nicht binden durch den palästinensischen Sprachgebrauch.

Das bestätigt sich sofort auf entscheidende Weise durch das Wort des Paulus in Röm. 1, 4.: es ist der das Innere Jesu bildende Geist der Heiligkeit, also Jesu Gottesweſen, Jesu Wesensgleichheit mit Gott, kraft deren er ihm den Namen Sohn Gottes gibt.

Nach Röm. 8, 3. und 32. ist Christus Gottes eigener Sohn.

---

*) Denn sowohl κυριου als θεου kann möglicher Weise den Artikel entbehren.

In Gal. 4, 4. und 6. heißt er der vom Himmel herausgesendete Sohn und der heilige Geist des Sohnes Geist. Nach 1 Cor. 1, 9. ist die Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes die Summa der Himmelreichsgüter. In Gal. 2, 20. bezeugt der Apostel den Glauben an den Sohn Gottes, der ihn geliebet und sich für ihn dargegeben hat, als das Herz seines inneren Lebens. Nach 1, 16. geschah es durch eine göttliche Offenbarungsthat, daß sich das Wesen des Sohnes ihm enthüllte. Die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes bildet nach Eph. 4, 13. das hohe Ziel für die Entwicklung der christlichen Gemeinde. Man versuche in diesen Stellen statt „Sohn Gottes" — „Knecht Gottes" — oder „vom Geiste aus Maria gezeugter Sohn" zu setzen, so wird man sofort erkennen, daß dieß nicht möglich ist. Am höchsten ragt aber Col. 1, 13. ff. über diese niedrigeren Auffassungen des Sohnes Gottes hinaus. Ein vom heiligen Geiste aus Maria gezeugter und dann mit dem Geiste gesalbter Mensch könnte ja nimmermehr der König des Himmelreiches (V. 13), das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der Schöpfung heißen, durch welchen und zu welchem das All geschaffen sei (15 und 16).

Eben diese Stelle gibt uns zugleich einen Beweis, daß die Wesensgleichheit des Sohnes mit Gott dem Paulus auf einer vorweltlichen Zeugung desselben aus Gott begründet ist, — ein Satz, der uns übrigens auch dann gewiß sein müßte, wenn sich eine besondere Beweisstelle nicht dafür finden würde, denn auf der irdischen Zeugung oder irdischen Salbung kann ja das Gottesweſen dieses Sohnes nicht beruhen.

Der König des Gottesreiches ist der Sohn der Liebe Gottes als der erhöhete Jesus (V. 13), die Loskaufung, die Vergebung der Sünden ist durch den Sohn der Liebe erworben, da er auf Erden war und wird von ihm ausgetheilt, nachdem er erhöhet ist (14); das Bild Gottes (15 a) war der Sohn der Liebe auf Erden und ist es im Himmel, denn auf Erden hat den Vater gesehen, wer Jesum sah, und im Himmel ist dasselbe in höherer Weise der Fall; aber auch schon der präexistente Sohn der Liebe war Gottes Bild (15), der Präexistente ist der Erstgeborene der Schöpfung, durch welchen als durch den urkräftigen Sohn Gottes, und zu welchem als zu dem Ebenbild des Vaters das All geschaffen ist (16).

Es ist klar, daß Paulus hier mit der Bezeichnung „Sohn der Liebe“ das innere Wesen des Vorirdischen, des Irdischen und des Nachirdischen in gleicher Weise umfaßt: er ist der Sohn der Liebe Gottes, weil er der Erstgeborene, und der Erstgeborene, weil er der Sohn der Liebe ist.

Die Benennung „Sohn der Liebe“ ist das paulinische Echo von dem Worte Jesu in Joh. 17, 24. über die Herrlichkeit, welche der Vater dem Sohne gegeben hat, weil er ihn geliebet hat von Grundlegung der Welt; die ganze Liebe des Vaters ruht auf diesem Sohne und die Liebe des Vaters ist es, die ihm sein Sohneswesen gegeben hat.

Allerdings hat Paulus nicht etwa für den Vorweltlichen den Ausdruck „der Sohn“ sich vorbehalten, um dagegen etwa den Amtsnamen „der Messias, der Christus“ und den Eigennamen „Jesus“ nur für die Sphäre zu gebrauchen, wohin sie nach logischer Strenge gehören, nehmlich für das Leben des Sohnes auf Erden und in der Verklärung. Er sagt vielmehr von „Christo“ als dem Führer Israels durch die Wüste, 1 Cor. 10, und von „Jesu Christo“ als dem, durch welchen das All geschaffen sei, 1 Cor. 8. In einer theologischen Schule hätte der Apostel ohne Zweifel das Bedürfniß gefühlt, für den Vorweltlichen eine bestimmte Benennung zu fixiren, aber gegenüber von der Gemeinde war es ihm — und ist es heute noch dem durchgebildetsten Theologen — das Natürlichste, den Jesus- und Christus-Namen auch in die vorfleischlichen Zeiten zurückzutragen, damit die Gemeinde um so gewisser denselben, der ihr Heiland ist, als den Träger der alttestamentlichen Offenbarung und als den Erstgeborenen der Schöpfung erkennen möge.

Es ist ferner sogar richtig, daß es fast immer der auf Erden Wandelnde oder der in den Himmel Erhöhete ist, welchem Paulus den Sohnesnamen gibt. (Ausnahmen hievon sind Gal. 4, 4. Röm. 8, 3.). Natürlich — denn der auf Erden wandelnde und der erhöhete Sohn ist der Versühner und der lebendigmachende Geist, deßwegen ist es dieser, welcher dem Gewissen der Gemeinde verkündiget wird. Aber Paulus redet von dem Sohne auf Erden und in der Verklärung so, wie er nicht von ihm reden könnte, wenn

derſelbe nicht Sohn geweſen wäre, ehe er auf die Erde kam, er nöthigt uns alſo, mit ihm in die vorweltliche Sohnſchaft zurückzuſchreiten; und in Col. 1, 13—16. wird der unbefangene Sinn ſtets den Eindruck empfangen, daß hier die Sohnſchaft nicht bloß das zweite (irdiſche) und dritte (himmliſch verklärte), ſondern auch ſchon das erſte (vorirdiſche) Lebensſtadium deſſen umfaſſe, in deſſen Königreich uns der Vater verſetzet hat. In welchem Falle man dann auch Gal. 4, 4. und Röm. 8, 3. am einfachſten auslegen kann.

§. 22.

Die Chriſtologie des Paulus läßt ſich hienach in folgende Sätze zuſammenfaſſen:

1) Jeſus Chriſtus iſt der zweite Adam, der Stammvater des Lebens, indem er dem Ungehorſam des Adam ſeinen Gehorſam gegenüberſtellt und wie in Adam alle Adamiten geſtorben ſind, ſo in Chriſto Alle, die Chriſti ſind, belebt werden.

2) Das Vermögen zum Stammvater des Lebens zu werden, liegt in Chriſto, weil er der Himmliſche iſt, durch welchen und zu welchem das All geworden iſt: als der Erſtgeborene der Schöpfung kann er der Erſtgeborene der Neuſchöpfung oder der Gemeinde werden.

3) Der Vermittler der erſten Schöpfung iſt er aber, weil er der Sohn der Liebe Gottes iſt, das Abbild Gottes, vor ſeiner Selbſtentäußerung geweſen in der Geſtalt Gottes und Gotte gleich.

4) Dieſer war in ſeiner Präexiſtenz der Vermittler der Offenbarungen Gottes für Israel; nachdem er Menſch geworden, ſo iſt das Innere dieſes Menſchen Geiſt der Heiligkeit und die Fülle Gottes hat ſich in ihn eingewohnt, in dem Erhöheten aber wohnet die Fülle der Gottheit leiblich und er iſt der Geiſt, welcher die Seinen in ſein Bild umgeſtaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit.

5) Weil das Weſen Chriſti dem Weſen Gottes gleich iſt, ſo gebühret ihm die Benennung „Gott".

6) Die treffendſte Bezeichnung aber iſt, daß er der Sohn Gottes ſei, indem ſie beides zugleich, die Weſensgleichheit mit Gott und die Zeugung aus Gott ſammt der Abhängigkeit von Gott umſchließt.

2) Der Hebräerbrief.

§. 23.

Der Hebräerbrief, wenn auch nicht von Paulus ſelbſt abgefaßt, ſo doch entſprungen aus dem von Pauli Geiſt durchdrungenen Kreiſe, nimmt eben deßhalb Theil an der Erleuchtung, welche durch die perſönliche Offenbarung des erhöheten Heilandes dieſem Apoſtel zu Theil geworden iſt.

Die Anſchauung des Hebräerbriefes von dem inneren Weſen Jeſu tritt uns in den erſten drei Verſen in zuſammenfaſſender Weiſe entgegen. Jeſus iſt erſtlich Sohn gegenüber von den Propheten des alten Bundes, welche Gottes Knechte waren: „nachdem Gott vor Zeiten zu vielen Malen und auf vielerlei Weiſen zu den Vätern in den Propheten geredet, hat er am Ende dieſer Tage zu uns geredet in einem, welcher Sohn iſt," 1, 1. Von dieſem Sohne iſt zweitens zu ſagen, daß ihn Gott geſetzt hat zum Erben über Alles, 2 a. Zum dritten, daß die Zuweiſung des Weltalls an den Sohn, damit es ſein Erbe oder das Gebiet ſeines Herrſchens und Wirkens ſei, auf einem anderweitigen Verhältniß deſſelben zu der Welt beruht, indem Gott durch den Sohn auch die Weltzeiten und was ſich in ihnen verläuft, gemacht hat, 2 b. Zum vierten, daß er als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und Abprägung ſeines Weſens und als tragend das All mit dem Worte ſeiner Kraft, nachdem er durch ſich ſelbſt gemacht hatte eine Reinigung unſerer Sünden, ſich geſetzet hat zur Rechten der Majeſtät in den Höhen.

Bei den Participien des dritten Verſes „ſeiend Abglanz der Herrlichkeit und Abprägung des Weſens Gottes und tragend das All mit dem Worte ſeiner Kraft" kann man zweifelhaft ſein, ob ſie die Weiſe beſchreiben, in welcher der Sohn zur Rechten der Majeſtät ſitze, wobei ſie präſentiſch zu faſſen wären, oder ob ſie den inneren Grund in dem Weſen des Sohnes aufdecken, kraft deſſen ihm geſtattet geweſen, nachdem er die Reinigung unſerer Sünden vollbracht, auf eine ſo erhabene Stufe ſich emporzuſchwingen, nehmlich, daß er ja längſt vor ſeiner Reinigung unſerer Sünden der Abglanz der

Herrlichkeit Gottes geweſen und das All mit dem Worte ſeiner Kraft getragen habe. Der Sinn der letzteren Auffaſſung wäre näher der folgende: zur Rechten der Majeſtät in der Höhe ſich ſetzen, heißt erſtens: eintreten in gottgleiche Herrlichkeit — und wie durfte er dieß, außer als der, welcher von je in ſeinem Weſen der Abglanz der Herrlichkeit Gottes war; es heißt zweitens: eintreten in die göttliche Mitregierung — und wie konnte er dieß, außer als der, welcher ſchon, ehe er an die Reinigung unſerer Sünden gieng, das All trug mit dem Worte ſeiner Kraft.

Die erſtere Auffaſſung ſcheint in ſo fern leichter zu ſein, als ſie die Participien des Präſens in wirklicher Präſensbedeutung nimmt, während die zweite wenigſtens das φερων (tragend) in ein Particip der Vergangenheit umſetzen muß, indem der Sohn doch auf keinen Fall während ſeines irdiſchen Laufes das All mit dem Worte ſeiner Kraft getragen hat.

Allein wenn es auch zunächſt der erhöhete Jeſus iſt, welcher als Abglanz der Herrlichkeit Gottes und als Träger des Alls bezeichnet wird, ſo leuchtet doch ein, daß der erhöhete Jeſus Beides nicht ſein könnte, wenn nicht das Ich, welches nach ſeiner Annahme von Fleiſch und Blut Jeſus heißt, ſchon vor dieſer Annahme der Abglanz Gottes und der Träger des Alls geweſen wäre. Hat Gott durch den Sohn die Welten gemacht, ſo iſt der Sohn auch der natürliche Träger ihres Beſtands.

Nachdem die drei erſten Verſe in kurzen Zügen dargelegt haben, was Jeſus iſt gegenüber von den Propheten — Sohn; was gegenüber von der Welt — der Vermittler ihrer Erſchaffung, der Träger ihres Beſtandes durch das Wort ſeiner Kraft, der Erbe; was gegenüber von Gott — der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und die Abprägung ſeines Weſens*); ſo wird in 1, 4. — 2, 18. die Erhabenheit Jeſu über die Engel, in 3, 1. — 4, 13. die Erhabenheit Jeſu

*) Daß 3, 2. „dem der ihn gemacht hat“ nicht gedeutet werden darf, als wäre der Sohn ein Geſchöpf des Vaters, wie die Welt, verſteht ſich im Zuſammenhang dieſer Ideen des Hebräerbriefs von ſelbſt; der Ausdruck bezieht ſich auf die göttliche Erſchaffung, Erzeugung Chriſti nach dem Fleiſch. An die Einſetzung in's Apoſtolat und Prieſterthum läßt

über Moſes und in 4, 14. — Cap. 10 die Vollkommenheit des Prieſterthums Chriſti dargelegt, Alles mit dem Zwecke, um die Hebräer zu ermahnen zur rückhaltloſen Glaubensübergabe an ihn als das Ein und Alles der neuteſtamentlichen Frömmigkeit. Jeder dieſer Abſchnitte gibt uns Erläuterung und Fortentwicklung deſſen, was die erſten Verſe des Briefes über das Weſen Jeſu enthalten.

Die Vergleichung Jeſu mit Moſes in 3, 1. ff. läßt uns einen tieferen Blick in ſein Verhältniß zu den Propheten des alten Bundes und weiter zurück in den Begriff ſeiner Sohnſchaft werfen. Es wird hier geſagt, daß der Apoſtel und Hoheprieſter unſeres Bekenntniſſes, Jeſus, in ſeinem ganzen Hauſe Gotte treu ſei, wie Moſes es geweſen, 1 und 2, daß aber Moſes treu geweſen ſei in dem Hauſe Gottes als Diener, Chriſtus dagegen als Sohn über ſein eigenes Haus, 5 und 6, ferner daß Chriſtus ſelber das Haus bereitet habe, während Moſes eben ein Glied des Hauſes war, V. 3. Das Haus, von welchem geredet wird, ſind aber wir, V. 6, d. i. die Gemeinde. Die Gemeinde Gottes iſt alſo Chriſti eigenes Haus: er verhält ſich dazu als der Sohn des Hauseigenthümers, der ſeines Vaters Haus ſein nennen darf. Das weiſet auf eine weſentliche Sohnſchaft Jeſu gegenüber von Gott, nicht auf die altteſtamentlich theokratiſche des Gottesknechtes. Er wird ja gerade als Sohn von dem Diener Moſes unterſchieden. Des Vaters Haus gehört dem Sohne, weil der Sohn vom Vater gezeugt iſt. Nicht minder liegt darin, daß Jeſus das Haus Gottes ſelber bereitet hat, ein Beweis ſeiner göttlichen Weſenheit, denn ein lebendiges Haus Gottes zu gründen vermag nur, wer in ſeinem Inneren ſelbſtſtändige göttliche Lebenskräfte trägt. Man beachte, wie Moſes in V. 3 nur als Glied des Hauſes erſcheint, deſſen Verwalter er iſt.

Daß die Vollkommenheit des Prieſterthums Chriſti im genaueſten Bezuge zu ſeiner Sohnſchaft ſteht, wird ſogleich in den erſten Worten, die von ſeinem Prieſterthume reden, ausgeſprochen, 4, 14. „da wir einen großen Hohenprieſter haben, — —, Jeſum den

---

ſich bei dem einfach hingeſtellten ποιησαντι αὐτον nicht wohl denken. vgl. Bleeck im Commentar.

Sohn Gottes, so lasset uns festhalten das Bekenntniß." Welches dieser Bezug ist, tritt in 7, 16. zu Tag: die israelitischen Priester erhielten nach einem Gesetze fleischlichen Gebotes, nehmlich kraft ihrer fleischlichen Abstammung von Aaron, dieses Amt, Jesus aber ist nach der in ihm wohnenden Kraft unauflöslichen, unzerstörlichen, ewigen Lebens Priester geworden. Was ihm diese Kraft für das Priesterseín austrug, wird in 7, 24. f., und 9, 14. klar. Weil er in Ewigkeit bleibt, so hat er ein unvergängliches Priesterthum, kann also gänzlich retten die, welche durch ihn zu Gott kommen, indem er allezeit lebt, um für sie einzutreten (7, 24. f.) und weil es der in ihm wohnende ewige Geist war, durch welchen er sich selbst an Gott opferte, so hat er eine ewige Erlösung gefunden (9, 14. vgl. mit 12). Wir sehen also, daß Jesu Inneres ist unauflösliches Leben, Jesu Geist ewiger äonischer Geist, und daß eben dieß der Grund ist, ihn Sohn Gottes zu nennen. Man vergleiche 7, 3., wo Melchisedek als der Mann ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, ohne Anfang der Tage und ohne Ende des Lebens dem Sohne Gottes ähnlich heißt.

Wie aber dem Menschen Jesus unauflösliches Leben und ein äonischer Geist zugeschrieben werden kann, erhellt aus 1, 2. und 3.: er ist ja der, durch welchen Gott die Aeonen machte, sein Geist war also längst, ehe er Mensch ward. Sein Menschsein beruht nach 2, 14. auf einem den Menschen zu lieb geschehenen Annehmen von Fleisch und Blut, nach 10, 5. ff. auf einem freigewollten Kommen in die Welt, um den Willen Gottes zu thun, welcher nicht thierische Sühnopfer sondern die Selbstopferung Jesu wollte. Hinwiederum läßt sich 1, 2. und 3. aus 9, 14. und 7, 16. verstehen: der äonische Geist kann die Erschaffung der Aeonen, der ewige Geist die Erschaffung der Weltzeiten, in welchen sich das Leben des Ewigen spiegeln will, vermitteln; der die Kraft unauflöslichen Lebens in sich trägt, kann das All tragen mit dem Worte seiner Kraft, d. i. mit seinem kraftvollen Geisteswillen.

Bei der Vergleichung Christi mit den Engeln 1, 4. ff. spricht unser Brief vollends das Höchste von ihm aus. Was ihn vor den Engeln auszeichnet, ist erstlich die Sohnschaft V. 5. In welchem Sinne Christus Sohn Gottes heiße, wird zwar hier nicht ausdrücklich

bemerkt, aber wir haben so eben gesehen, daß es anderwärts im Sinne der Gottwesenheit geschieht. Schon daraus ist wahrscheinlich, daß Christus auch in 1, 5 nicht etwa bloß als der von Maria aus dem Geiste Empfangene der Sohn genannt ist, obgleich diese zeitliche Sohnschaft mitgemeint sein wird. Sie allein könnte ja auch keineswegs einen so hohen Vorzug vor den Engeln begründen, welche doch gleichfalls unmittelbar durch die Hand Gottes geschaffen und in besonders herrlicher Weise Gottes Ebenbild sind, in diesem Sinne in der That im A. Testamente auch Gottes Söhne heißen. Auch das „der Erstgeborene" im folgenden Verse erklärt sich am besten, wenn wir an eine ewige Sohnschaft denken, kraft deren dieser Sohn nicht bloß gegenüber von den Menschen, sondern auch gegenüber von den Engeln der Erstgeborene ist (vgl. Col. 1, 15 f.). Dieser Erstgeborene soll zweitens, wenn ihn Gott wieder einführen wird in die Welt, d. h. bei seiner gerichtlichen Zukunft, von allen Engeln angebetet werden V. 6. Nicht als beteten sie ihn zuvor nicht an, aber dann wird es vor unsern Augen geschehen (vgl. z. B. Matth. 16, 27, 25, 31). Zum dritten: während die Engel nur Diener sind V. 7, so ist der Sohn nicht bloß Herrscher, sondern geradezu Gott 8 und 9, ja der Herr, welcher am Anfang die Erde gegründet hat und dessen Werke die Himmel sind 10, der Ewige, während Himmel und Erde vergehen 11 und 12. In 7—9 könnte man zwar, weil der Gegensatz des Herrscheramtes des Sohnes gegenüber von dem dienenden Amte der Engel dennoch bliebe, möglicher Weise so übersetzen, daß das Prädikat Gott sich nicht auf den Sohn, sondern auf den Vater bezöge: „Dein Thron ist Gott in die Ewigkeit der Ewigkeit" — — und „Gott, dein Gott hat dich gesalbet," wobei also „Gott" beide Male Nominativ und nicht Vokativ wäre, allein V. 10—12 zeigt, daß es sich nicht bloß um das Herrschen, sondern um die Gottheit des Sohnes handelt. Der Gegensatz zwischen dem göttlichen Weltherrscheramt des Sohnes und dem Dienen der Engel tritt aber nun in 13 und 14 als der vierte Vergleichungspunkt hervor. Vor dem Sein der Welt zu ihrem Erben bestellt, ist der Sohn als Vermittler ihrer Erschaffung sofort auch in Wirklichkeit ihr Eigenthümer gewesen, nachdem er aber Fleisch und Blut angenommen; also

Jesus geworden, und nachdem er als Jesus, obwohl der Sohn, im Erlernen des Gehorsams auf dem Leidenswege vollendet worden 5, 8 f., so hat ihn nun Gott auch als Jesus zu seiner Rechten erhöhet 1, 13 und ihm, dem Menschgewordenen, die zukünftige Welt untergethan 2, 5—9.

Fassen wir nunmehr die Aussprüche des Hebräerbriefes über das Wesen Jesu zusammen, so sehen wir Folgendes:

Der, welcher nach Annahme von Fleisch und Blut oder nach seinem freiwilligen Kommen in die Welt (2, 14. 10, 5 ff.) Jesus heißt, war vor der Welt. Er ist seinem inneren, ewigen (1, 11 f. 7, 3) Wesen nach Abprägung des inneren Wesens Gottes, und weil dieses, auch Abglanz der Herrlichkeit Gottes (Wesen Gottes und Herrlichkeit Gottes verhalten sich wie das Innere und Aeußere) 1, 3. Aus Gott sein Leben habend und in seinem Wesen dem Wesen Gottes gleich heißt er Sohn. Kraft seiner Gleichheit mit Gottes Wesen gebührt ihm auch der Name Gott und Herr 1, 8—10. Als seinem Wesen nach dem Wesen Gottes gleich, also gleicher Herrlichkeit mit Gott und in sich tragend die Kraft zu Schöpferworten, hat er die Welt gegründet, ist der Träger ihres Bestandes und steht über dieser vergänglichen, in bestimmten Zeitläufen (Aeonen) sich entwickelnden Welt in unveränderlicher Selbstgleichheit da (1, 11 f.). Weil er aber nur Abprägung des göttlichen Wesens, nur Abglanz der Herrlichkeit Gottes, nur Sohn ist, oder weil dieses göttliche Lebenscentrum aus dem Vater ausströmt, so ist er auch gegenüber von der Welt, genau zu reden, nicht der Schöpfer, sondern der Vermittler ihrer Erschaffung. Aus des Sohnes Lebensfülle ist die Welt hervorgerufen, durch des Sohnes Wort, aber der Sohn hat ja diese Lebensmacht selbst vom Vater her. Sohn Gottes vor der Welt ist er auch Sohn Gottes, nachdem er Fleisch und Blut an sich genommen, das Leben, das er als Mensch in sich birgt, ist unauflösliches Leben, sein Geist ewiger Geist. Und nachdem er auf dem Wege des Gehorsamlernens vollendet worden und durch Opferung seiner selbst eine Reinigung unserer Sünden zu Stande gebracht, hat er sich nun als Mensch Jesus und dennoch als Abprägung des Wesens Gottes und Abglanz seiner Herrlichkeit und als Träger, Herrscher,

Erbe des Alls zur Rechten der Majeſtät in der Höhe geſetzt (1, 3) und iſt geſtern und heute derſelbe und in die Ewigkeiten (13, 8).

Hienach könnten wir uns nicht wundern, wenn auch in 3, 4 Chriſtus als Gott, und wenn er in 4, 12 als das perſönliche Wort Gottes bezeichnet wäre. In 3, 4 wird nehmlich die zweite Hälfte von Manchen ſo verſtanden, „derjenige aber, welcher Alles bereitet hat (nehmlich Chriſtus), iſt Gott“ (muß Gott ſein, weil er es ſonſt nicht hätte bereiten können, ſo daß alſo θεος Prädikat wäre). Doch paßt dieſe Erklärung nicht in den Zuſammenhang. Man weiß bei derſelben nicht zu ſagen, warum Chriſtus in der zweiten Hälfte der Bereiter von „Allem“ genannt wird, noch auch anzugeben, wozu überhaupt dieſe Erwähnung ſeiner Gottheit hier dienen will, welche, wenn ſie einmal geſchehen ſoll, nicht nur ſo gelegenheitlich und im Vorbeiſtreifen geſchehen durfte, zumal ſie ſich mit 2 a in einem ſo bedeutenden Contraſte befindet, überdieß würden, wenn in V. 4 bereits das Höchſte geſagt wäre, die beiden folgenden Verſe kraftlos werden. Es iſt deßwegen beſſer, das „Gott“ des V. 4 auf den Vater zu beziehen. Das Haus, in welchem ſich Chriſtus als Gottes treuen Verwalter beweist (V. 2), iſt von Chriſto ſelbſt gegründet (während Moſes nur Mitglied des Hauſes war, darin er waltete) V. 3, denn einen Gründer mußte es ja haben 4 a, welcher aber Gotte dem Allbegründer Treue ſchuldig iſt 4 b vgl. mit 2. Was die andere Stelle (4, 12 f.) betrifft, ſo iſt es Vers 13 a, welcher die Frage erregt, ob nicht in V. 11 unter dem Worte Gottes eine Perſon gemeint ſei. Allein es iſt möglich, daß unter dem, deſſen Augen Alles erblicken, nicht mehr das Wort Gottes, ſondern Gott ſelber zu verſtehen iſt, oder auch, daß dem Worte Gottes als dem Alles Beleuchtenden in dichteriſcher Weiſe ein Auge zugeſchrieben wird.

8) Johannes.

§. 24.

Wurden dem Paulus Offenbarungen des erhöheten Jeſus zu Theil, weil er das Selbſtzeugniß des auf Erden Wandelnden nicht vernommen hatte, und doch Jeſum den Heiden verkündigen ſollte, als

der ihnen so gut wie den Kindern des Gesetzes gehöre, so offenbarte sich der Erhöhete dem Jünger, welcher an seiner Brust gelegen hatte, „seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen muß," Apok. 1, 1. Und wie wir bei Paulus urtheilen müssen, daß die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen auch über die Person Christi unmittelbare Aufschlüsse enthielten, so ließ Christus in seinen Offenbarungen an den Johannes, obwohl der eigentliche Zweck die Enthüllung der Zukunft der Gemeinde war, gleichwohl diesen Jünger Worte hören und Vorgänge schauen, welche auch für die Erkenntniß des inneren Wesens Jesu von der höchsten Bedeutung sind.

Die erste dieser Offenbarungen finden wir in 1, 10—3, 22. Sie betrifft das Geheimniß der sieben Sterne und der sieben Leuchter d. h. der Engel und Gemeinden denen die sieben Sendschreiben des zweiten und dritten Capitels gelten 1, 19 und 20. Bei diesem Gesichte spricht Christus zu dem Apostel: ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige und ich war todt und siehe, lebend bin ich in die Ewigkeiten der Ewigkeiten und habe die Schlüssel des Todes und des Hades 1, 17 und 18. „Der Erste und der Letzte" kehrt im Sendschreiben an Smyrna wieder 2, 8. Im Schreiben an Sardes nennt sich Christus den welcher die sieben Geister Gottes hat 3, 1. Als den von welchem der Geist ausgeht läßt er sich auch dadurch erkennen, daß am Ende der Sendschreiben, darin doch immer Christus redet, jedes Mal gesagt wird: wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt. Jesus redet durch den Geist. Im Schreiben an Laodicea heißt er der Anfang der Schöpfung Gottes 3, 14. In allen Sendschreiben erscheint er als der, welcher Alles weiß, indem er die Herzen im Innersten erforschet (2, 23) und von welchem die Gemeinden nach Gnade und Gericht unbedingt abhängig sind. Wer ihm aufthut zu dem tritt er ein zum Abendmahl 3, 20, gibt dem treuen Bekenner Macht über die Heiden 2, 26 f., vergilt nach den Werken 2, 23, mit Zutheilung des Paradieses und der Krone des Lebens 2, 7. 17, aber auch mit Ausspeien aus seinem Munde 3, 16. Weil er die sieben Geister Gottes hat, so ist es natürlich, daß er die sieben Sterne d. h. die sieben Engel (und ihre Gemeinden) unbedingt in seiner Hand trägt 3, 1. 2, 1. 1, 16. 20.

Aber in Allem bekennt er den Vater als seinen Gott: seines Vaters Thron ist es, auf welchen er sich gesetzet hat 3, 21, sein Vater hat ihm seine Macht über die Heiden gegeben 2, 27, ob der Menschen Werke völlig seien vor seinem Gotte, erforschet er 3, 2, den Namen seines Gottes schreibet er auf die Stirne des Siegenden, seinem Gotte gehöret der Tempel und das neue Jerusalem, von seinem Gotte fähret es herab 3, 12. Freilich, wie seines Gottes Namen, so schreibt er auch den seinigen auf die Stirne des Ueberwinders 3, 12, und wie er sagt, daß er sich gesetzt habe mit seinem Vater auf dessen Thron, so will er den Bekennern geben mit ihm zu sitzen auf seinem Thron 3, 21.

Bei dem ferneren Gesichte, zu welchem wieder die Stimme Jesu (vgl. 4, 1 mit 1, 10. 13) den Johannes ruft, um ihm zu zeigen, was hernach geschehen soll (4, 1), erblickt der Apostel zuerst den Vater auf dem Throne im Himmel, vor welchem sieben brennende Fackeln, nehmlich die sieben Geister Gottes sind V. 5, und vernimmt, wie die vier Lebewesen den Vater lobpreisen als den dreimal Heiligen, den Herrn, den Allherrscher, welcher war und ist und kommt V. 8, und wie dann die 24 Aeltesten in die Lobpreisung des in die Ewigkeiten der Ewigkeiten Lebenden (9 und 10) einstimmen mit dem Ruf: würdig bist, o Herr, unser Gott, zu nehmen die Herrlichkeit und die Ehre und die Macht, denn du hast das Weltall geschaffen, und durch deinen Willen ward es und ist geschaffen V. 11. Tiefbetrübt, daß Niemand im Himmel und auf Erden und unter der Erden das versiegelte Buch, welches zur Rechten des Vaters liegt, zu eröffnen vermag, wird der Seher von einem der 24 Aeltesten getröstet, indem gesiegt habe der Löwe aus dem Stamme Juda, die Wurzel Davids, das Buch aufzuthun 5, 1—5. Und nun erblickt er das Lämmlein in der Mitte des himmlischen Kreises mit sieben Hörnern und sieben Augen, welche sind die sieben Geister Gottes, ausgesandt in die ganze Erde V. 6. Dem Lämmlein wird, als es das Buch aus der Hand Gottes genommen (V. 7), zuerst von den vier Lebewesen und 24 Aeltesten, indem sie vor ihm zur Anbetung niederfallen V. 8, die Lobpreisung dargebracht, daß es würdig sei, das Buch zu öffnen, weil es sie Gotte in seinem Blute erkauft und Gotte gemacht habe zu Köni-

gen und Prieſtern 9 und 10. Alsdann fallen die vielen tauſend Engel ein: „Würdig iſt das Lamm, zu nehmen Macht und Reichthum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Preis,“ im Weſentlichen daſſelbe, was die 24 Aelteſten zuvor dem auf dem Throne Sitzenden zugerufen haben 4, 11, nur daß in der letzteren Stelle noch beigefügt war: denn du haſt das All geſchaffen ꝛc. 12. Hierauf hört Johannes alles Geſchöpf im Himmel und auf Erden und unter der Erde beiden zuſammen, dem auf dem Throne Sitzenden und dem Lamme darbringen den Preis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht in die Ewigkeiten der Ewigkeiten V. 13. Endlich wird Siegel um Siegel von dem Lamme eröffnet und der Eröffnung jeden Siegels folgt ein Gerichtsakt über die Welt: ein Zeugniß, daß der Gekreuzigte und der Gekreuzigte allein es iſt, auf welchen das göttliche Dröonen der Geſchichte zielt, dem der Sieg von der machtvollen Regierung Gottes zugetheilt wird und in deſſen Händen die Geſchicke der Menſchen liegen Cap. 6 und 7 und 8, 1. vgl. Matth. 26, 64.

Zwiſchen der Eröffnung des ſechsten und ſiebenten Siegels erblickt Johannes eine unzählige Verſammlung ſeliger Menſchen vor dem Thron und vor dem Lamme, welche ihren Gott, der auf dem Throne ſitzt, und das Lamm zumal lobpreiſen 7, 9. 10. Dagegen iſt in dem hierauf folgenden anbetenden Lobgeſange der Engel, Aelteſten und Lebeweſen als der, den ſie anbeten, nur Gott genannt V. 11 und 12. Aber der Inhalt dieſer Lobpreiſung Gottes durch die Engel iſt derſelbe wie bei ihrer Lobpreiſung des Lammes in 5, 12. Und da das Lamm mitten im Throne iſt 7, 17, ſo darf ohnedieß die Anbetung deſſen, der auf dem Throne ſitzet, zugleich für Anbetung des Lammes gelten.

Den Eindruck dieſer Untrennbarkeit mußte der Seher ohne Zweifel auch bekommen, als bei der ſiebenten Poſaune die 24 Aelteſten auf ihre Angeſichter niederfallen und Gott anbeten: „wir danken dir, Herr, Gott, du Allherrſcher, welcher iſt und war, daß du an dich genommen haſt deine Macht und angetreten die Regierung“ 11, 16 und 17, denn unmittelbar zuvor erſchallen Stimmen im Himmel: geworden iſt die Regierung der Welt unſeres Herrn und ſeines Chriſtus und er wird regieren (ohne Unterſcheidung des Herrn und ſeines

Geſalbten) in die Ewigkeiten der Ewigkeiten V. 15. Dagegen kann bei denen, welche das Lied Moſis und des Lammes ſingen (15, 3 ff.), eben wegen dieſer letzteren Worte, und bei deren Anbetung in Cap. 19 wegen des Verſes 7 kein Zweifel ſein, daß hier unter dem Herrn, Gott, dem Allherrſcher, dem allein Heiligen nur der Vater zu verſtehen iſt.

Aus der Erſcheinung Jeſu zur Beſiegung des Thieres Cap. 19, 11 iſt beſonders hervorzuheben, daß Johannes den Namen, welchen Jeſus an ſich trägt, nicht leſen kann, überhaupt Niemand, als Jeſus ſelbſt, ihn kennt V. 12. Dieſe Unerforſchlichkeit des Namens Jeſu deutet auf die Unerforſchlichkeit, auf die göttliche Tiefe ſeines Weſens. „Niemand kennet den Sohn, als nur der Vater" Matth. 11, 27.

Wer es iſt, den der Seher (20, 11) bei dem allgemeinen Gerichte auf dem Throne erblickt und vor deſſen Angeſichte Himmel und Erde fliehen, wird uns nicht ausdrücklich geſagt, da aber Jeſus bei dem allgemeinen Gerichte unmöglich fehlen kann, vielmehr was Johannes hier erblickt nichts Anderes iſt, als was Jeſus in Matth. 25, 31 ff. von ſeinem Kommen und Sitzen auf dem Throne geweiſſagt hat, ſo kann die Frage nur ſein, ob wir Jeſum allein oder Jeſum in der Einheit mit dem Vater zu verſtehen haben.

Ebenſo iſt es in 21, 5—7, wo der Seher wiederum den auf dem Throne Sitzenden ſchaut und dieſer zu ihm ſpricht: „ſiehe, ich mache Alles neu. Es iſt geſchehen. Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende. Ich will geben dem Durſtigen von der Quelle des Lebenswaſſers umſonſt. Wer überwindet, der wird dieſes ererben und ich werde ſein Gott ſein und er wird mein Sohn ſein." Unter dem, welcher das Waſſer des Lebens gebe, mußte Johannes in Erinnerung an die Worte Jeſu auf Erden (Ev. Joh. Cap. 4 und 7, 37) Jeſum verſtehen. Aus 22, 17 vgl. mit 16 erhellt klar, daß er ihn wirklich darunter verſtanden hat. Der Vater ſelbſt redet nie zu Johannes und in 22, (7. 12 und) 16 iſt ausdrücklich Jeſus als der Sprechende bezeichnet.

Vergleichen wir nun aber 22, 1 wo der Strom des Lebenswaſſers

ausfließt von dem Throne Gottes und des Lammes und 22, 3 wo der Thron, welcher im neuen Jerusalem steht, der Thron Gottes und des Lammes heißt, ebenso 21, 22 wo der Herr Gott der Allherrscher und das Lamm als der Tempel der neuen Stadt erscheint, so können wir nicht zweifeln, daß in 21, 5 Gott und Jesus als Eines oder als in einander seiend von dem Seher auf dem Throne erblickt worden sind und daß wir auch bei den weiteren Worten von 22, 3 unter dem, welchem seine Knechte dienen, dessen Angesicht sie sehen, dessen Namen sie auf ihrer Stirne tragen, an den Vater und an Jesum zugleich zu denken haben. Hat doch Jesus schon in 3, 12 des Vaters und seinen eigenen Namen genannt als den, welchen er dem Ueberwinder auf die Stirne schreiben wolle.

In 22, 12 f. spricht Jesus: siehe ich komme bald und mein Lohn mit mir, zu vergelten einem Jeglichen, wie sein Werk sein wird. Ich bin das A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende.

§. 25.

Wem sich die durchdringende Kraft der sieben Sendschreiben in der Stimme seines Gewissens und die Realität der apokalyptischen Schilderungen der zukünftigen Welt in ihrem Zusammentreffen mit der Sehnsucht seines Geistes und als der harmonische Abschluß für den ganzen Organismus der göttlichen Offenbarungen legitimirt hat, der glaubt es dem Apokalyptiker gerne, daß, was er schreibt, nicht ein schönes Erzeugniß seiner Phantasie, sondern in der That eine über ihn gekommene Offenbarung ist. Kann der Geist der Menschen ein solches Werk aus sich selbst hervorbringen, warum hat es doch seit 1800 Jahren keinen Zweiten gegeben, welcher irgend mit diesem Apokalyptiker könnte verglichen werden? Die christliche Predigt findet in den Sendschreiben eine unerschöpfliche Quelle: was unsere Dichter Gotteswürdiges über die zukünftige Welt zu sagen wissen, ist aus diesem Buche entnommen, und das Beste, was sie aussprechen, verhält sich doch immer nur als matter Nachklang zu der Apokalypse selbst. Die Bücher aber, aus welchen die Lebensquellen für das menschliche

Gewiſſen fließen, ſind entweder inſpirirt oder ein Räthſel, auf welches es keine Antwort gibt.

Hat nun Johannes eine wirkliche Offenbarung des erhöheten Jeſus empfangen, in welcher ſolch tiefdringende Zeugniſſe auch über das Weſen der Perſon Jeſu enthalten waren, ſo werden ſeine eigenen Zeugniſſe über Chriſtum ein Echo dieſer Offenbarung ſein. Finden wir alſo in den Johanneiſchen Ausſprüchen über Jeſum das hellſte Licht über deſſen innere Weſenheit, werden uns ferner in der Johanneiſchen Geſchichtserzählung die tiefgehendſten Ausſprüche Jeſu über ſein inneres Weſen aufbewahrt, iſt endlich die ganze Geſchichtſchreibung des Johannes von einer die Tiefe durchdringenden Anſchauung Chriſti getragen und geordnet, ſo liegt die einfache Erklärung hievon in der Thatſache, daß Johannes durch die Offenbarung des erhöheten Heilandes, durch Alles, was Jeſus ihn hiebei ſehen und hören ließ, in das Tiefſte von dem, was Chriſtus auf Erden geredet hatte, zurückgewieſen und in deſſen volles Verſtändniß hinein geführt wurde.

§. 26.

In der Apokalypſe ſelbſt tritt uns ein Zeugniß Johannis von Jeſu entgegen in der Einleitung 1, 1—8. Die Offenbarung wird in V. 1 bezeichnet als Offenbarung Jeſu Chriſti, welche ihm Gott gegeben habe. Die Urquelle dieſer Offenbarung liegt alſo im Vater. Der Vater hat ſie Jeſu gegeben. Und der Vater heißt Gott. Aber in V. 5 wird dann dem Leſer Gnade und Friede gewünſcht, wie von dem, welcher iſt und war und kommt und von den ſieben Geiſtern, welche ſind vor dem Throne Gottes (V. 4), ſo von Jeſu. Und in 6 wird Jeſu die Herrlichkeit und Macht in die Ewigkeiten der Ewigkeiten zuerkannt. Dem können wir ſofort beifügen das Wort in 22, 17: der Geiſt und die Braut ſprechen: komm! Wir ſehen Jeſum in 1, 1 dem Vater entſchieden untergeordnet, dagegen in 1, 4 und 5 mit dem Vater und Geiſte in Eine Reihe geſtellt, und in 22, 17 rufet der Geiſt ihn an um ſein Kommen wie die Braut. Johannis entſchiedene Unterordnung Jeſu unter den Vater 1, 1 entſpricht der Entſchiedenheit, mit welcher Jeſus den Vater für ſeinen

Gott erklärt 3, 2. 12 und mit welcher überhaupt in Allem, was Johannes sieht und hört, die Majestät des Vaters als die höchste sich geltend macht. Der Vater ist es ja, der in Cap. 5 auf dem Throne sitzt. Er ist Gott, Jesus das Lamm, vgl. z. B. 7, 10. Er ist der Herr, Gott, der Allherrscher, der allein Heilige, welchem das Loblied in Cap. 15 und 19 gilt, und vor welchen die Seelen der Märtyrer ihre Bitten bringen 6, 10. Sein ist der Thron, auf welchen sich Jesus gesetzet hat (3, 21) u. s. f. Andererseits vernehmen wir in der Lobpreisung Jesu, zu welcher es den Johannes sogleich beim Eingange drängt 1, 6, den Nachklang aller der Lobgesänge, welche er auf Jesum vernommen hat. Und wenn nach Johannis Wort in 22, 17 Jesus von dem Geiste um sein baldiges Kommen gebeten wird, so ist dieß dem Verhältnisse der Ueberordnung Jesu über den Geist entsprechend, welches in den Worten Jesu in 3, 1 und in der Erscheinung Jesu mit sieben Augen d. i. den sieben Geistern Gottes ausgesandt in die ganze Erde 5, 6 zu Tage tritt. Von besonderer Wichtigkeit ist aber für das Bekenntniß Johannis von Jesu die Stelle 1, 8. Obwohl der hier Redende sich bezeichnet als den Herrn, Gott, welcher war und ist und kommt, den Allherrscher, kann doch der Vater nicht allein verstanden werden. Der Vater nimmt sonst im ganzen Buche nie das Wort, dagegen Jesus viele Male. Und zwar bezeichnet er sich 1, 17 und 2, 8 als den Ersten und Letzten, 22, 13 als das A und das O, den Ersten und Letzten, den Anfang und das Ende, 22, 7 und 12 und 20 als den welcher kommt. Und Johannes schließt mit dem Gebete: ja komm, Herr Jesu 22, 20, wie er in 1, 7 — unmittelbar vor 8 — das Kommen Jesu als die Summa der ganzen Offenbarung hinstellt. Eben deßwegen ist es völlig entsprechend, daß Jesus in 1, 8 die Versicherung seiner Ewigkeit, seines Kommens und seiner Herrschermacht gibt. Andererseits ist nun aber das „welcher ist und war und kommt" gerade zuvor in V. 4 dem Vater als Prädikat gegeben, wiederum in 4, 8 und 16, 5. Ebenso das „der Herr Gott der Allherrscher" in 4, 8. 15, 3. 16, 7. 19, 6. 15. Wir müssen also sagen, daß in 1, 8 die höchsten Prädikate des Vaters auch auf Jesum übertragen werden oder besser, daß es Jesus in Einheit mit dem Vater ist, welchen

Johannes in 1, 8 verſteht. Eben dieſe Art des Johannes neben der tiefen Unterordnung Jeſu unter den Vater (1, 1) ihn hinwiederum ſo in die Einheit mit dem Vater zuſammenzufaſſen (1, 8) iſt ganz entſprechend der Weiſe, wie ſich dem Johannes in den Viſionen das Verhältniß Jeſu und des Vaters dargeſtellt hat. Das Prädikat „der Erſte und der Letzte", welches ſich Jeſus vor den Ohren Johannis gibt (1, 17. 2, 8. 22, 13), iſt in Jeſ. 41, 4 und 44, 6 Selbſtbezeichnung Jehovahs. Man vergleiche beſonders 44, 6: ſo ſpricht Jehovah, ich bin der Erſte und der Letzte und außer mir iſt kein Gott. Ferner ſieht ja Johannes in 5, 8 die Bewohner des Himmels auch vor dem Lamme niederfallen und ihm in V. 12 denſelben Preis darbringen, welchen in 4, 11 dem Vater, wiederum vernimmt er in 5, 13 alle Kreatur dem, der auf dem Throne ſitzt und dem Lamme zumal lobſingen. Aber nicht bloß dieß, ſondern in 11, 17 konnte er den Ruf, „wir danken dir, Herr, Gott, du Allherrſcher, welcher war und iſt," und in V. 15 das „er wird regieren in die Ewigkeiten der Ewigkeiten" auch nicht auf den Vater allein beziehen, indem ſonſt der Meſſias, welchem nach V. 15 mit dem Vater das Reich der Welt zugefallen iſt, in der hierüber angeſtimmten Lobpreiſung ſofort wieder ganz bei Seite geſtellt wäre. Und bei 21, 5—7 haben wir uns vorhin überzeugt, daß es hier gleichfalls der Vater und Jeſus in ihrer Einheit ſind, welche Johannes auf dem Throne erblickt.

Nun laſſet uns *auf die anderen Schriften des Johannes* blicken!

Werden wir nicht durch das eben Geſagte auf's beſtimmteſte erinnert an die Weiſe, wie der auf Erden wandelnde Jeſus nach dem Evangelium Johannis von ſich geredet hat? Dort ordnet er ſich das eine Mal dem Vater ſo ſehr unter, daß er ſagt, „das iſt aber das ewige Leben, daß ſie dich, den *einzigen wahrhaften Gott* und den *du geſandt* haſt, Jeſum Chriſtum erkennen," und wieder, „ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (17, 3. 20, 17), das andere Mal aber ruft er aus: „ich und der Vater ſind Eins, wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater, denn der Vater iſt in mir und ich in ihm" Cap. 10 und 14. Dem Johannes iſt beim Empfangen der Offenbarung in eigen-

thümlicher Weiſe erfüllt worden, was Jeſus im Evg. 14, 20 verheißen hat, „an jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin.“

Aus dem Prologe des Evangeliums und den Briefen iſt für das Verhältniß Jeſu zu Gott zunächſt dieſes anzuführen, daß von dem, welcher nach ſeiner Fleiſchwerdung Jeſus hieß, in Joh. 1, 1 geſagt iſt: der Logos war zu Gott hin und Gott war der Logos. Und in 1 Joh. 1, 2: das ewige Leben war zu dem Vater hin. Sein Leben war alſo ehe er Fleiſch geworden Evg. 1, 14 oder erſchienen iſt, 1 Joh. 1, 2. ein Leben der innigen Verſenkung ſeiner ſelbſt in den Vater (προς mit dem Accusativ) und ein Leben in der Herrlichkeit, denn der Vater iſt in der Herrlichkeit. Dem entſpricht bei dem Erhöheten ſein inniges Ineinander mit dem Vater. In dem Satze: und Gott war der Logos (Gott iſt natürlich Prädikat) tritt dann ſeine Gottweſenheit ausdrücklich zu Tag. Andererſeits aber iſt die Abhängigkeit von dem Vater in dem Doppelten deutlich, daß der, bei welchem der Logos iſt, ſchlechthin Gott (und zwar Gott mit dem Artikel) heißt, dagegen der, welcher bei Gott iſt, obwohl ſein Weſen auch ein Gotteswеſen iſt, dennoch einen anderen Namen führt, — ſodann, daß Gott (oder in 1 Joh. 1 der Vater) als die Heimath des bei ihm ſeienden Logos erſcheint, indem ſich dieſer in jenen verſenkt.

Als der Spender des heiligen Geiſtes erſcheint Jeſus im erſten Briefe: ihr habet die Salbung von dem Heiligen 2, 20 und wieder: die Salbung, welche ihr von ihm empfangen habt, bleibet in euch V. 27. Denn daß wirklich Chriſtus unter dem Heiligen zu verſtehen iſt, erhellt aus der Vergleichung von V. 27 mit V. 28.

Die Unterordnung Jeſu unter den Vater würde ſehr zurücktreten in 1 Joh. 5, 20, wenn die Worte, „dieſer iſt der wahrhaftige Gott und das ewige Leben,“ ſich auf Jeſum bezögen. Allein ſo ſind ſie wohl nicht gemeint. Der „wahrhaftige“ iſt beim dritten Male in dieſem Verſe ſo gut wie bei den zwei erſten Malen auf den Vater zu beziehen. Johannes ſchließt ſeinen Brief damit ab, daß er ſagt, es ſei der wahrhaftige Gott und das ewige Leben, in welchem wir ſeien, indem wir in ſeinem Sohne ſeien. So bekräftigt er mit der

zweiten Hälfte des Verſes die erſte. Wir haben hier ein Echo von Jeſu Wort in Joh. 17, 3.

§. 27.

Dem Verhältniſſe Jeſu zu dem Vater entſprechend wird ſein Verhältniß zu den Seelen der Menſchen dargeſtellt werden. Iſt er der weſensgleiche Sohn, ſo müſſen ihm unſere Seelen gehören.

Geſetzt, die chriſtliche Anſchauungsweiſe des Johannes hätte ſich, als er die Offenbarung empfing, noch in einer geſetzlichen, judaiſtiſchen Sphäre bewegt, ſo iſt gewiß, daß von dem Tage an, da er ſie empfangen hatte, ein entſchiedener Umſchwung hätte eintreten, nehmlich von nun an das perſönliche Verhältniß der ehrfurchtsvollen Liebe zu Jeſu als dem unbedingten Herrn, dem Verſühner, dem allwiſſenden und gerechten Richter und dem unerſchöpflichen Quelle des Lebens für die Menſchenſeelen das Ein und Alles ſeines Chriſtenthums hätte bilden müſſen. Die von Jeſu dem Seher diktirten Sendſchreiben fragen nach der erſten Liebe 2, 4, nach dem Feſthalten des Namens Jeſu und des Glaubens an ihn V. 13 und 19, nach dem Todtſein oder Leben 3, 1. Der Genuß der Liebe Jeſu 3, 9 vgl. 19, ſein innerliches Abendmahl 3, 20, das Sitzen auf ſeinem Throne 21, das Anrecht an den Baum des Lebens, an die Krone des Lebens, an das Buch des Lebens, empfangen aus Jeſu Hand 2, 7. 10. 3, 5, das ſind die Güter, die den Chriſten zu Theil werden ſollen. Als geſchlachtetes Lamm ſtellt ſich Jeſus dem Auge des Sehers dar. Von dem Lamme mitten im Throne gewaidet und zu den Lebenswaſſerquellen geleitet werden 7, 17, ein Prieſter Gottes und Chriſti ſein 20, 6, in der Stadt wohnen, deren Tempel Gott ſelbſt iſt und das Lamm, 21, 22, in welcher der Thron Gottes und des Lammes ſteht 22, 3, Gotte und dem Lamme dienen, ihr Angeſicht ſehen, ihren Namen auf der Stirne tragen 22, 3 u. 4, Gott und das Lamm zum Gott und Vater haben 21, 6 und 7, das Waſſer des Lebens trinken umſonſt 6, — das wird dem Johannes geoffenbaret als die Seligkeit*).

*) Wenn dieſes Chriſtenthum ebionitiſch iſt, welches iſt denn dann chriſtlich?

Darum beginnt er denn auch ſein Buch mit der Anwünſchung der Gnade Jeſu 1, 5. und mit dem Bekenntniſſe Jeſu als des A und O 1, 8. Darum ſchließt er es mit der Aufforderung: wer dürſtet, der komme, wer will, der nehme das Waſſer des Lebens umſonſt 22, 17, und mit dem Seegen: die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti ſei mit allen Heiligen 21.

Ganz dieſelbe Sprache hören wir im Evangelium: Die Gnade und die Wahrheit iſt durch Jeſum Chriſtum geworden, aus ſeiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade, die an ſeinen Namen glaubten, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden 1, 17. 16. 13. Und es iſt der Apokalypſe völlig entſprechend, daß die Geſchichtserzählung des Evangeliums darauf ausgeht, Jeſum zu zeigen als die Quelle des Lebens, als den Born des lebendigen Waſſers.

Im erſten Briefe leſen wir: unſere Gemeinſchaft iſt mit dem Vater und mit ſeinem Sohne Jeſu Chriſto 1, 3. Chriſt ſein heißt Chriſtum erkennen 2, 3. 4, in Chriſto ſein 5 und 6, aus Chriſto geboren ſein 2, 29, im Sohne und Vater bleiben 2, 24. Den Sohn haben heißt das Leben haben 5, 12. Im Sohne ſeiend iſt man im Vater 5, 20. Den Sohn leugnend hat man auch den Vater nicht, leugnet den Vater 2, 22 f.

Dieſe Darſtellung des chriſtlichen Lebens iſt ganz auf die Vorausſetzung der Gottheit Chriſti gegründet. Der Glaube an die Gottheit Jeſu in Leben umgeſetzt wird zum Leben in Jeſu, das Leben in Jeſu, theologiſch durchdacht, wird zur Lehre von der Gottheit Jeſu.

§. 28.

Allein es ſind keineswegs bloß die Menſchenſeelen, als deren Lebensquelle Jeſus ſich dem Johannes in der Apokalypſe zu erkennen gab. „Das ſagt der Anfang der Creatur Gottes," heißt es im Sendſchreiben an Laodicea 3, 14. „Ich bin der Erſte und der Letzte und der Lebendige," beginnt Chriſtus ſeine Rede an Johannes bei der erſten Viſion 1, 17 f. „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende," ruft er ihm bei dem Geſichte des neuen

Jeruſalems zu 21, 6. „Siehe, ich komme bald und mein Lohn mit mir, zu vergelten einem Jeglichen, wie ſein Werk ſein wird. Ich bin das A und das O, der Erſte und der Letzte, der Anfang und das Ende," lautet die Rede Jeſu am Schluſſe der ganzen Apokalypſe 22, 12 f. Es iſt klar, daß dieſe Selbſtbezeichnungen Jeſu eine praktiſche Bedeutung haben. Sie enthalten die Bürgſchaft dafür, daß Jeſus thun kann, was er verheißt oder droht, und daß das Reich der Welt gewißlich ſein werden muß. Deßwegen iſt der Sinn des „ich bin der Anfang der Kreatur Gottes" nicht etwa dieſer „ich bin das erſte der Geſchöpfe". Das wäre eine bedeutungsloſe Notiz, welche mit dem „der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge" 3, 14 ſeltſam kontraſtiren würde, weil ohne innere Bedeutung für Laodicea, ein leeres Wortgepränge. „Ich bin der Anfang der Kreatur Gottes", d. h. „ich bin der, aus welchem ihr Leben entſprungen iſt." Iſt er dieſer, dann iſt es ſchrecklich, wenn er Jemanden ausſpeit aus ſeinem Munde V. 16, dann kann man Gold und weiße Kleider von ihm kaufen 18, dann iſt es eine ſelige Sache, mit ihm das Abendmahl zu halten V. 20, dann kann er dem Ueberwinder verleihen, ſich „mit ihm zu ſetzen auf ſeinen Thron" 21. Das „ich bin der Erſte und der Letzte", mit welchem Jeſus die dem Johannes geſchenkten Viſionen beginnt und ſchließt, können wir als den dogmatiſchen Schlüſſel zu den Viſionen, die Viſionen als die praktiſche Auslegung des „ich bin der Erſte und der Letzte" bezeichnen. Zunächſt gilt dieß von dem „ich bin der Letzte", das heißt „ich bin das Ziel der Entwicklung, der endliche Sieger über alle Feinde, welcher auf dem Kampfplatze als der Triumphator da ſteht, nachdem er den ganzen Entwicklungslauf nach ſeinem Wohlgefallen gelenkt hat, die endliche Ruhe aller Ueberwinder." Das kann aber nur ſein, wer zugleich der Erſte iſt, die Quelle, aus welcher alles Leben entſtrömt iſt und von welcher Alles abhängig bleibt. Nur der Anfang hat das Ende in ſeiner Hand. Gegen ihn kann denn aber auch gar Nichts aufkommen, denn Er iſt es, in welchem allein lebet und webet, was lebet und webet. „Ich bin der Erſte und der Letzte" heißt deßwegen: „ich bin die Quelle aller Kreatur, das Ziel aller Kreatur, die Kraft, welche ihre Entwicklungsgeſchichte treibt, und während ſie von ihrem Ausgang zu ihrem

Ziele läuft, bin ich derselbe, der ohne Wandel über ihr steht.“ Auch in den Stellen des Jesajas ist es von durchaus praktischer Bedeutung, wenn sich Jehovah den Ersten und Letzten nennt. So in Cap. 41, wo die Unüberwindlichkeit des Helden, welcher die Feinde Israels niederwerfen wird, ihre Bürgschaft darin findet, daß der diesen Helden rufet, kein Anderer ist als Jehovah, welcher die Geschlechter von Anfang an gerufen hat, „ich Jehovah der Erste und bei den Letzten bin ich Er“ (derselbe) V. 1—4. So in 44, 6 und 48, 12, wo auf das „ich bin der Erste und der Letzte“ die Zuversicht des zertretenen Volkes auf eine vollkommene Erlösung sich erbauen soll.

Damit, daß Jesus nicht bloß der Erlöser des Menschengeschlechtes, sondern der Erste und der Letzte, die Lebensquelle aller Kreatur ist, stimmt zusammen, daß ihm die anbetenden Lobgesänge nicht bloß von den Aeltesten und den seligen Menschen, welche er durch sein Blut erlöset hat, sondern auch von den vier Lebewesen und den Schaaren der Engel, überhaupt von allen Geschöpfen im Himmel und auf der Erde dargebracht werden 5, 13.

Den *Johanneischen Reflex* aber von Jesu Selbstbezeichnung als des Anfangs der Kreatur Gottes und als des Ersten und Letzten — wo finden wir diesen? Schon in des Sehers Gruß an die Leser 1, 5, wo er Jesum den Erstgeborenen der Todten, den Fürsten der Könige der Erde nennt. Man vergleiche nur die durchaus aktive Natur der übrigen Prädikate, welche in diesem Verse Jesu gegeben werden, so wird man erkennen, daß der Sinn von „der Erstgeborene“ gleichfalls ein aktiver ist: der Erstgeborene ist der Bahnbrecher des Lebens für Alle, welche im Tode liegen. Dasselbe ergibt sich in Col. 1, 18. 1 Cor. 15, 23. Röm. 8, 29 aus dem jedesmaligen Zusammenhange. Blicken wir aber in den Prolog *des vierten Evangeliums*, so lesen wir: Alles ist durch ihn geworden und außer ihm ist nicht Eines geworden, welches geworden ist V. 3. Sodann „in ihm war Leben“ 4 a. Drittens „das Leben war das Licht der Menschen“ 4 b. Mit dem ersten wird der, welcher nach seiner Fleischwerdung Jesus hieß, als der Vermittler der Schöpfung bezeichnet, mit dem zweiten der Fortbestand des Lebens auf ihn zurückgeführt, mit dem dritten diese Lebensquelle dahin charakterisirt,

daß ſie insbeſondere auch die Quelle des geiſtigen Lichtes für die Menſchen geweſen ſei. Endlich im erſten Briefe Johannis wird was von Anfang war kurzweg der Logos des Lebens genannt 1, 1.

§. 29.

Die Logoslehre des Johannes iſt nichts Anderes als der kurze Ausdruck für die innere Weſenheit Jeſu, wie dieſe dem Johannes durch das Wort und den Anblick des auf Erden wandelnden und durch die Apokalypſe des erhöheten Jeſus ſich dargeſtellt hatte*), und zwar ſo, daß in der Logoslehre beides zuſammengefaßt iſt, das Verhältniß des Sohnes zu dem Vater und das Verhältniß deſſelben zur Welt.

Im Prolog des Evangeliums nennt Johannes den, welcher Fleiſch wurde V. 14, den Logos 1 ff. Im erſten Briefe bezeichnet er das, was von Anfang war, und dann von den Apoſteln gehört, geſchaut und betaſtet wurde, als den Logos des Lebens 1, 1. In der Offenbarung giebt er den Namen Logos dem erhöheten Jeſus, als derſelbe auf dem weißen Pferde erſcheint zur Beſiegung des Thieres, des falſchen Propheten und der feindlichen Könige 19, 13. vgl. 11—21. Der, welcher auf dem Pferde kommt, mit Augen wie Feuerflammen und auf ſeinem Haupte viele Diademe, trägt einen Namen an ſich, welchen Niemand weiß, als er ſelbſt V. 12, ſodann auf ſeinem Kleide und an ſeiner Hüfte den Namen König der Könige und Herr der Herren V. 16. Letzterer Name bezeichnet ihn nach der herrſchaft-

*) Möchte doch dieſe innige Harmonie der apokalyptiſchen Chriſtologie mit der des Evangeliums und erſten Briefes von denen beachtet werden, welche der Behauptung nicht müde werden, daß der Apokalyptiker ein anderer als der Evangeliſt ſein müſſe! In der Lehre vom Verſühnungswerke Chriſti iſt die Harmonie gleichfalls am Tage: das Lamm des Apokalyptikers findet ſich beim vierten Evangeliſten und nur bei dieſem im Munde des Täufers 1, 29 und 36, und kehrt in dem erſten Briefe Johannis wieder in 3, 5 a. Auf die Uebereinſtimmung in der Darſtellung des chriſtlichen Lebens wurde ſchon oben hingewieſen.

lichen Stellung zu aller Welt: es ist die Benennung, in welcher klar vor Augen liegt, wie es nun seinen Feinden ergehen muß. Dagegen wird in dem Namen, den Niemand weiß, als er selbst, sein inneres Wesen ausgesprochen. Eben darum weiß nur er selbst diesen Namen, denn sein Wesen ist unerforschlich, der Seher sieht den Namen wohl, aber lesen kann er ihn nicht. Wenn nun Johannes, nachdem die Beschreibung der Person des Erscheinenden mit 13 a fertig ist, in 13 b die Worte beifügt: und genannt wird sein Name der Logos Gottes, so ist klar, daß er hiemit den Logosnamen als den bezeichnet, in welchem das Wesen des Erscheinenden von den Menschen ausgesprochen wird, soweit dasselbe überhaupt von Menschengedanken zu erfassen und von menschlicher Sprache auszusprechen ist. Zugleich ist deutlich, daß der Logosname von dem Seher nicht an dem Erscheinenden erblickt worden ist, sondern Johannes spricht beim Niederschreiben seiner Visionen in diesem Namen das Wesen dessen aus, welcher sich ihm und wie er sich ihm in den Visionen dargestellt hat.

Wie vielerlei Wege hat nun der gelehrte Scharfsinn aufgesucht, um den Sinn mißzuverstehen, in welchem Johannes den, welcher hernach Fleisch wurde, so wie hinwiederum den erhöheten Jesus, Logos nennt! Und doch ist der Weg zur richtigen Erklärung einfach genug, wenn man nur nicht den eigenen Sinn einzulegen, sondern den des Johannes auszulegen die Absicht hat. Der Ausdruck λογος kommt im N. T. mehrere hundert Male vor, aber fast ohne Ausnahme in der Bedeutung von „Wort". In Matth. 5, 32 heißt es: wer sein Weib entläßt außer dem Logos der Hurerei, der macht, daß sie die Ehe bricht. Hier bedeutet Logos „Rücksicht, Grund". So und in ähnlicher Weise auch Apg. 10, 29. 18, 14. 20, 24. Phil. 4, 15. 17. In Matth. 12, 36 lesen wir, daß die Menschen von jedem unnützen Worte müssen am Gerichte Logos geben, d. h. Rechenschaft geben. Dieselbe Bedeutung findet Statt in 25, 19. Luc. 16, 2. Apg. 19, 40. Röm. 14, 12. Hebr. 4, 13. 13, 17. 1 P. 3, 15. 4, 5. Paulus sagt in 1 Cor. 1, 5, daß die Corinther in jedem Logos und in jeder Erkenntniß reich seien. Hier ist der Sinn von Logos die Lehre. Ebenso 2 Cor. 8, 7. Daß diese Bedeutungen auf Apok. 19, Joh. 1 und 1 Joh. 1 unanwendbar

sind, liegt auf der Hand. An den unzähligen übrigen Stellen ist mit „Wort“ oder „Rede“ zu übersetzen. Im Grunde findet ja diese Bedeutung auch Statt, wenn Logos = Rechenschaft und wenn es = Lehre ist. Was die Johanneischen Schriften insonderheit betrifft, so kommt Logos sehr häufig, aber immer nur in der Bedeutung von Wort oder Rede darin vor. Deßwegen ist, wo der Fleischgewordene als Logos bezeichnet wird, nicht bloß die Verkehrung des Logos in einen Sprechenden (λεγων) oder in einen Verheißenen (λεγομενος), sondern auch die Uebersetzung mit „Vernunft“ oder Weisheit zurückzuweisen. „Das Wort“ wird der von Johannes genannt, welcher Fleisch geworden ist, „das Wort“ nennt er den Erhöheten, da er zum Gerichte kommt.

Wessen Wort aber dieses Wort, oder wer der ist, der es gesprochen hat, das sagt uns Johannes selbst: „Gottes Wort“ Apok. 19, 13. *)

Die Frage kann also nur sein, in welchem Sinne der, welcher Fleisch wurde, und wiederum der erhöhete Jesus das Wort Gottes heißt.

Nach einer neuerlich aufgestellten Ansicht nur um deßwillen, weil Gott in höchster und abschließender Weise sein Wort durch Jesum an die Menschen ergehen ließ. Nachdem im alten Testamente dieses und jenes einzelne Wort Gottes an die Propheten und durch sie an das

*) Nach Hofmanns Schriftbeweis I, 102 ff. soll der, welcher Fleisch wurde, das Wort heißen, weil er der persönliche Inhalt des apostolischen Wortes sei. Als ob »das Wort« gleichbedeutend wäre mit »der Inhalt unseres Wortes«. Nach diesem Gedanken Hofmanns (oder Schellings?) würde das Evangelium Johannis beginnen: im Anfang war der, welchen wir verkündigen, und der, welchen wir verkündigen, war bei Gott, und Gott war der, welchen wir verkündigen. In 1 Joh. 1, 1 vergl. 3 wäre gar zu übersetzen: über den Inhalt der Verkündigung des Lebens verkündigen wir euch. In Apok. 19, 13 soll Jesus das Wort Gottes heißen, weil sich die wahrhaftigen Worte (Zusagen) Gottes V. 9 in seinem Kommen erfüllen. Gewiß ein wenig natürlicher Grund, um ihn nun selber »das Wort« zu nennen. Und wie unnatürlich, daß »das Wort« einmal das »Wort Gottes,« das andere Mal der Inhalt des apostolischen Wortes sein soll!

Volk geschehen, so sei in Christo das ganze volle Wort Gottes an die Welt gekommen. Der, welchem der Logosname gegeben wird, sei also nicht der Präexistente in seiner Präexistenz, sondern der auf Erden wandelnde oder der erhöhete Jesus: erst mit der Sendung in die Welt habe der Präexistente angefangen, der Logos Gottes zu sein *).

Daß diese Erklärung des Logos, welche billig schon durch ihre Neuheit verdächtig sein muß, den Johanneischen Stellen, die von dem Logos reden, nicht genügt, ist leicht zu erkennen. Man setze in Apok. 19, 13 statt „und genannt wird sein Name das Wort Gottes" — „und genannt wird sein Name der durch welchen das Wort Gottes an die Welt ergeht," so fällt in die Augen, wie arm dieser Begriff von Jesu in diesem Zusammenhange wäre. Um belehrendes Offenbaren Gottes handelt es sich ja hier gänzlich nicht, sondern um das Kommen des allmächtigen Jesus, dem die himmlischen Heerschaaren folgen und vor dessen Richterschwerte die feindseligen Mächte, von denen die Gemeinde bis zum Tode geängstigt ward, im Nu in die Vernichtung und Pein versinken. Hätte Johannes in dem Namen „Logos" nichts Tieferdringendes von Jesu niedergelegt, so würde er es wohl unterlassen haben, dem unaussprechlichen geheimnißvollen Namen, welchen er an dem erscheinenden Jesus gewahrte, den Logosnamen als den an die Seite zu stellen, mit welchem die Gemeinde versuchen möge, das unerforschliche Wesen Jesu nach Maaßgabe menschlicher Kraft auszudrücken. Nicht minder ungenügend ist diese Auffassung für den Prolog des Evangeliums. Wäre der zuvor bei Gott Gewesene nur dazu Fleisch geworden, um den uns unsichtbaren Gott uns auszulegen (V. 18), dann könnte man etwa glauben, daß der Fleischgewordene den Logosnamen empfange als der, in welchem das Wort Gottes an die Menschen geschehen sei. Allein er ist dazu Fleisch geworden, daß die Gnade und die Wahrheit durch ihn werde (V. 17 und 14), daß man aus seiner Fülle Gnade um Gnade nehme (16), daß man in seinem Namen das ewige Leben habe (z. B. 20, 31). Dieses Tiefste seiner Fleischwerdung wäre nun in der Logosbenennung des Fleischgewordenen ganz bei Seite gelassen. Und ist es nicht auf-

*) So Luthart im Commentar zum Evang. Johannis.

fallend, in V. 14 zu leſen von der Fleiſchwerdung des Logos, wenn der, welcher Fleiſch wurde, doch erſt nach der Fleiſchwerdung Logos war? Wie ſonderbar vollends, wenn Johannes den Fleiſchgewordenen das „Wort“ nannte, weil das Wort Gottes an die Menſchen durch den Fleiſchgewordenen ergieng, dagegen nicht daran dachte, wie ja auch ſchon durch den Vorfleiſchlichen das Wort Gottes ergangen iſt, das ſchöpferiſche, belebende, erleuchtende, daß er alſo auch ſchon den Vorfleiſchlichen mit demſelben Rechte das Wort Gottes nennen könne: — wie ſonderbar, daß Johannes hieran nicht gedacht haben ſoll, da er doch gerade ausführt, wie durch den Logos Alles geworden, in ihm das Leben und das Leben das Licht der Menſchen geweſen ſei! Wenn Johannes ſagt: im Anfang war der Logos und der Logos war zu Gott hin und Gott war der Logos, ferner: durch ihn iſt Alles geworden, in ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menſchen, endlich: und der Logos ward Fleiſch, ſo iſt die nächſtliegende Vorausſetzung offenbar die, daß er den Präexiſtenten ſchon als Präexiſtenten und nicht erſt nach ſeiner Fleiſchwerdung Logos nenne. Ebenſo wenn er im erſten Briefe als den Gegenſtand ſeiner Verkündigung bezeichnet: was von Anfang war und hernach von den Apoſteln in irdiſcher Exiſtenz geſchaut wurde, den Logos des Lebens, das ewige Leben, welches zuvor beim Vater war, nun aber erſchienen iſt.

Nur wenn es ſich gar nicht verſtehen ließe, warum doch der Präexiſtente das Wort Gottes ſolle genannt werden, hätten wir Grund zu der Annahme, daß der Sohn nicht als der Präexiſtente, ſondern erſt als der Fleiſchgewordene dieſen Namen erhalte. Statt deſſen können wir aber gerade in dem Falle die Bezeichnung des Sohnes als des Wortes Gottes am beſten verſtehen, wenn dieſer Name auf dasjenige weiſet, was ſchon von dem Präexiſtenten und von ihm in eminenter Weiſe gilt.

Johannes wußte aus dem Munde des erniedrigten Herrn, daß er, ehe denn die Welt war, Herrlichkeit bei dem Vater hatte, indem der Vater dem Sohne gegeben habe Leben in ſich zu haben. Und in der Apokalypſe hatte ſich ihm der Heiland als den Lebensquell aller Kreatur und als das A und Ω dargeſtellt. Er wußte alſo, daß der, welcher hernach Fleiſch wurde, vor ſeiner Fleiſchwerdung war, im An-

fang war, bei Gott war, Gott war und daß Alles durch ihn geworden, daß in ihm das Leben war. Oder er wußte, daß Jesus vor seiner Offenbarung im Fleische bei Gott war, als das ewige Leben in sich selbst und als die Vermittlung des Lebens für die Welt.

Was war natürlicher als das Bedürfniß, diese Wahrheiten über das Wesen des Herrn und über die Stellung desselben in der Welthaushaltung Gottes in eine kurze Benennung zusammenzufassen? Blieb Johannes bei der Bezeichnung des Herrn als des Sohnes Gottes stehen, so war hiemit die Stellung desselben in der Offenbarung, zumal in der weltschöpferischen und welterhaltenden, welterleuchtenden Offenbarung Gottes noch nicht umfaßt.

Dagegen der Name „Wort Gottes" oder „Wort" allein war für die Zusammenfassung aller jener Wahrheiten vollkommen geeignet. Für die Bezeichnung der inneren Wesenheit des Präexistenten oder Erhöheten, denn das Wort ist des Gedankens Abdruck, Ausprägung, Gegenbild, also der, welcher schlechthin als Gottes Wort bezeichnet wird, die „Ausprägung von Gottes Wesen und der Abglanz seiner Herrlichkeit." Für die Bezeichnung seines Verhältnisses zum Vater, denn der Sprechende ist es, welcher dem Worte das Leben gibt. Aber nicht minder für die Bezeichnung des Sohnes als des Vermittlers der Gottesoffenbarungen nach Außen, denn das Sprechen Gottes, das Wort Gottes ist es, durch welches nach den Zeugnissen des alten Testamentes von dem ersten Capitel der Genesis an Alles, was geworden ist, sein Leben hat. Durch das Wort Gottes ist nach Gen. 1 die Bildung der Erde geschehen, durch das Wort Gottes nach Psalm 33, 6 der Himmel gemacht. Noch in 2 Petri 3, 5 ff. lesen wir vom Bestehen der Erde durch Gottes Wort und von dem Erhaltenwerden des Himmels und der Erde durch dasselbige.

Ob das Wort Gottes in den canonischen oder apokryphischen Schriften des alten Testamentes als eine besondere Hypostase dargestellt worden, ist für das Begreifen der Johanneischen Logoslehre eine sehr unwesentliche Frage. Es handelt sich ja nicht darum, wie Johannes zu der Idee gekommen sei, daß eine göttliche Hypostase neben Gott von Anfang an gewesen und daß durch diese das Weltleben

vermittelt worden. Diese Ideen brauchten dem Johannes nicht von dem alten Testamente oder gar von den Apokryphen erweckt zu werden. Die gottgleiche Präexistenz Jesu wußte er aus Jesu eigenem Munde, und daß der Sohn in seiner Präexistenz der Anfang der Kreatur Gottes und daß er der Erste und Letzte sei, war ihm durch den erhöheten Heiland angezeigt. Nur der zusammenfassende Ausdruck dieser Wahrheiten ist noch zu finden gewesen. Und als solchen bot sich „Wort Gottes" auf ganz einfache Weise an, ob die heilige Literatur bisher von dem göttlichen Worte als einer Hypostase geredet hatte oder nicht. Daß auch das Vorhandensein der alexandrinischen Logos-Philosophie für Erklärung der Lehre des Johannes gleichgültig ist, braucht nicht weiter erörtert zu werden. Kannte er sie, so mochte sie ihm die Anregung geben, seine Gotteswahrheiten in diesem Ausdrucke auszusprechen, kannte er sie nicht, so bleibt die Genesis seiner Logoslehre nichts desto weniger klar. Der Inhalt der Johanneischen Logoslehre ist ja von der philonischen jedenfalls grundverschieden. Das Providentielle in dem Vorhandensein einer jüdischen oder jüdisch-platonischen Logoslehre zur apostolischen Zeit ist nicht zu suchen in einem Dienste, welchen sie den Aposteln für ihre Lehrentwicklung hätte leisten müssen, sondern nur darin, daß sie in den Geistern der Menschen für das Begreifen der apostolischen Lehre eine Vorbereitung mochte getroffen haben.

Daß der, welcher fleischgeworden, Jesus heißt, und aus dessen Fülle die Jünger Gnade um Gnade genommen haben, vor Grundlegung der Welt von dem Vater aus der Tiefe seines Geistes hervorgesprochen wurde zu einem Sein bei Gott in göttlicher Wesenheit, und daß dieser Gott-Logos die Vermittlung alles göttlichen sich Offenbarens nach Außen, die Quelle alles physischen und geistigen Lebens von Anfang an gewesen ist und ohne Aufhören sein wird, das sind die Grundgedanken der Johanneischen Logoslehre. Als das Wort des Vaters, welcher der wahrhaftige Gott und das ewige Leben ist (1 Joh. 5, 20), muß auch das Wort selbst Gott und muß es voll Leben sein, denn das Wort gleichet in seinem Wesen dem, der es gesprochen hat. Deßwegen heißet es in Joh. 1, 1 Gott, in 1 Joh. 1, 1 Wort des Lebens und in V. 2 sofort selbst Leben und ewiges Leben. Ebenso wird in

Evg. 1, 4 gesagt: in ihm war Leben, und weiter: das Leben — nehmlich das Wort selbst als das persönliche Leben — war das Licht der Menschen.

Ist der Logos der Vermittler alles göttlichen Offenbarens, so muß er natürlich auch der Vermittler der alttestamentlichen Offenbarung in Israel sein. Hier besonders, in der Mitte dieses Volkes schien das Licht, dieses Volk war sein Eigenthum, — doch wurde es von der Finsterniß nicht erfaßt 1, 11 vgl. mit 5.

Die Herrlichkeit des Logos war es nach 12, 41, die Jesaja bei seiner Berufung im Tempel erblickte, als er den Herrn sitzen sah auf dem Thron und die Seraphim riefen: heilig, heilig, heilig ist Jehovah Zebaoth! Dieser Ausspruch beweist zugleich, daß das bei Gott sein und Gott sein des Logos von Johannes als ein Mitbefaßtsein desselben in das Jehovahwesen gemeint wird, so daß wer den Logos sieht, Jehovah sieht. Ganz entsprechend der Stelle in Apok. 1, 8, wo unter dem Herrn Gott, welcher war und ist und kommt, der Allherrscher Jesus mit dem Vater verstanden ist!

Weil der Logos das vom Vater aus seiner inneren Tiefe hervorgesprochene wesensgleiche Abbild des Vaters und der Brunnquell des Lebens für die Welt ist, so ist es natürlich, daß man aus des Fleischgewordenen Fülle Gnade um Gnade schöpfen kann 1, 16.

„Im Anfang war das Wort (Joh. 1, 1), — von Anfang an (1 Joh. 1, 1)": diese Aussage wird uns bestimmter ausgelegt durch die Bezeichnung des Logos als des „ewigen Lebens", welches beim Vater war 1 Joh. 1, 2, und zwar dahin, daß dieses „im Anfang" und „von Anfang" so viel als von Ewigkeit her, also so viel als ohne Anfang ist. Ein Johannes konnte ja das „Ich bin das A und O, der Erste und der Letzte", mit welchem bei Jesajas Jehovah selbst seine Ewigkeit beschrieben hatte und das Johannes nun aus dem Munde des erhöheten Jesus vernahm, nicht anders denn von der Ewigkeit verstehen. Er beweist dieses Verständniß auch dadurch, daß er unter das „welcher ist und war und kommt" in Apok. 1, 8 auch Jesum begreift, denn Letzteres ist die Auslegung des Jehovah-Namens, die Bezeichnung der göttlichen Ewigkeit. „Welcher kommt" heißt es und nicht „welcher sein wird", weil das gerichtliche Kommen dessen, der sein wird, der Gemeinde in das Gewissen gedrückt werden soll.

Wie völlig dieser Begriff des Logos der Stelle in Apok. 19, 11 ff. entspricht, ist leicht zu sehen. Jesus erscheint zur Niederwerfung des Thieres, des falschen Propheten und ihrer Schaaren, daran reihet sich die tausendjährige Bindung des Satans und die Auferstehung der Bekenner des Herrn zur tausendjährigen Regierung mit Jesu (20, 1 ff.) oder der Anbruch der Herrlichkeit des Lammes (vergl. 19, 6—9). Die Gewähr für den siegreichen und herrlichen Erfolg seines Erscheinens liegt in dem Namen, welchen Johannes an Jesu erblickt. Und zwar nicht bloß in dem Namen, den er an Kleid und Hüfte trägt: König der Könige und Herr der Herren (16), sondern auch schon in dem geheimnißvollen Namen, den Niemand kennt, als er selbst (12). Denn eben dieß, daß Johannes diesen Namen nicht lesen kann und nur Jesus selber ihn weiß, bezeichnet die Tiefe Gottesherrlichkeit dessen, der diesen Namen trägt. Damit aber die Leser der Offenbarung doch etwas ahnen mögen von dem Wesen dessen, welchen Johannes kommen sah und auf dessen wirkliches Kommen sie im Glauben und in der Geduld als auf den Anbruch ihrer Befreiung und Seligkeit warten sollen, so fügt der Apostel V. 13 bei: und genannt wird sein Name der Logos Gottes. Ist nun der Logos der dem Vater Gleiche, welchen der Vater zu gottwesentlichem Leben aus sich hervorgesprochen, und ist er der, durch welchen von jeher alles Schaffen und Beleben und Wirken Gottes geschehen ist, dann enthält der Logosname eine volle Gewähr, daß, wenn Jesus kommt, der Sieg und die Seligkeit kommt*).

Das aber wollen wir hiebei noch besonders beachten, daß wir in dem Logosnamen den Namen haben, mit welchem Jesus genannt d. h. sein Wesen von der menschlichen Sprache, so gut es überhaupt geschehen kann, ausgesprochen wird, nicht aber den Namen, in welchem die ganze Tiefe seines Wesens licht ist, denn diesen Namen kennt ja nur Jesus selbst. Ein merkwürdiger Fingerzeig darauf hin, daß auch die tiefdringendsten Offenbarungen, welche den Aposteln und durch sie der Gemeinde gegeben wurden, doch nur andeutende Worte sein

*) Zugleich ist diese Stelle ein schlagender Beweis, daß Logos nicht mit Vernunft zu übersetzen ist.

wollen, denen die wesenhafte Erkenntniß erst späterhin folgen soll. Wir werden bald Ursache finden, uns hieran zu erinnern. Der Apostel bekennt hiemit die Wahrheit des paulinischen Wortes, daß auch das Reden der geisterleuchteten Knechte Gottes Stückwerk sei 1 Cor. 13, 9.

§. 30.

Johannis Begriff von der Gottessohnschaft Jesu entspricht seinem Begriffe von Jesu als dem fleischgewordenen Logos. Wir lesen im Prolog V. 14: der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater. Der Evangelist hat in 1—4 das innere Wesen des Logos, sein Verhältniß zum Vater und seine vorfleischliche Mittlerstellung zwischen dem Vater und der Welt bezeichnet. Das ist das Erste, was er von dem Logos zu bezeugen hat. In V. 5 spricht er aus, daß dieses Licht, welches in der Finsterniß scheine, von der Finsterniß nicht erfaßt worden sei, und zwar trotz des Zeugnisses des Täufers (6—8), trotz seines Kommens in die Welt (9 und 10 a), trotz seines uranfänglichen Verhältnisses zur Welt 10 b (die Welt ist durch dasselbe geworden), trotz seines besondern Verhältnisses zu dem Eigenthumsvolke 11, endlich ungeachtet er denen, welche ihn glaubig aufnahmen, die Macht gab, Gottes Kinder zu werden 12 und 13. Diese Fremdheit der Finsterniß gegen den Logos des Lichtes ist der zweite Grundgedanke, welchen der Evangelist seinem Evangelium vorausschicken muß. Man vergleiche, wie 5 b „die Finsterniß hat es nicht erfaßt" in 10 c „und die Welt erkannte ihn nicht," und in 11 b „und die Seinen nahmen ihn nicht auf" wiederklingt. In 14 a sagt der Apostel drittens, daß der Logos Fleisch geworden und als Fleischgewordener unter den Menschen gewohnt, also in die denkbar innigste Verbindung mit dem Menschen eingetreten. Diese große Thatsache ist es ja, von welcher nun sein Evangelium zeugen muß. Für diese Fleischwerdung und daß wahrhaftig der Logos es gewesen, welcher fleischgeworden, führt er in 14 b als Zeugniß den Eindruck an, welchen die von ihm hatten, die ihn sehen durften. Er bezeichnet dann diesen Eindruck näher, zuerst den des Täufers V. 15, welchen derselbe aussprach in seinem Worte von der größeren

Hoheit*) deſſen, der nach ihm kam, weil er in Wahrheit — als der Präexiſtente — vor ihm war. Sodann den eigenen der Jünger, welche Gnade um Gnade aus ſeiner Fülle nahmen, weil die Gnade und Wahrheit durch ihn geworden iſt 16 und 17: ſie hatten an ihm einen Ausleger des Gottes, welchen nie ein Menſch geſehen V. 18. Dieſer klar vorliegende Zuſammenhang zeigt, daß wenn Johannes in 14 b ſchreibt: wir ſchaueten ſeine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, er hiemit eben die Logosherrlichkeit meint, alſo mit dem „Eingeborenen vom Vater" den Logosbegriff ausdrückt. Als das vom Vater aus der Tiefe ſeines Weſens zu einem Daſein in gleicher Weſenheit geſprochene Wort iſt er der Eingeborene vom Vater. Hier iſt ganz deutlich, daß die Sohnſchaft nicht erſt dem Fleiſchgewordenen, ſondern ſchon dem Präexiſtenten beigelegt wird, oder daß Johannes von einer vorweltlichen Sohnſchaft weiß. Freilich war es der Fleiſchgewordene, an welchem man die Herrlichkeit ſchaute, aber die Herrlichkeit, welche man an ihm ſchaute, war darum an ihm zu ſchauen, weil er der Eingeborene vom Vater, der Logos war: aus ſeinem vorweltlichen Sein hat er ſie mitgebracht. Zugleich haben wir darin, daß der Apoſtel den Begriff „Logos" und den Begriff „Eingeborener vom Vater" einander gleichſetzt, eine Beſtätigung deſſen, daß er dem Präexiſtenten den Namen Logos gibt nicht bloß als dem, durch welchen von jeher alles Sprechen des Vaters ergangen, ſondern als dem, welcher auch ſelbſt von dem Vater geſprochen iſt.

In V. 18 heißt Jeſus, der Fleiſchgewordene, „der eingeborene Sohn", aber offenbar iſt auch hier von einer Sohnſchaft die Rede, welche dem Fleiſchgewordenen nur zukam, weil ſie ſchon dem Präexiſtenten zugekommen iſt. Dieſer Vers macht den Schluß in der Bezeugung deſſen, daß es wahrhaftig der Logos geweſen, welcher in Jeſu zu ſehen war. Als den fleiſchgewordenen Logos hat er ſich bewährt, indem er den Jüngern der Exeget des unſichtbaren Gottes ward. In den Worten „der eingeborene Sohn, welcher in des Vaters Schooß hin war" deckt Johannes den Grund auf, warum Jeſus ein Ausleger des Gottes ſein konnte, den doch Niemand je geſehen hat.

*) Er iſt vor mir geworden, mir zuvorgekommen.

Was nie einem Menſchen zu Theil wurde, das war doch dem eingeborenen Sohne, der in des Vaters Schooß hin war, zu Theil geworden — ihn vollkommen zu erkennen. „Der in des Vaters Schooß hin war" entſpricht dem „der Logos war zu Gott hin" (es iſt auch beide Male der Accusativ geſetzt), „der eingeborene Sohn" iſt gleich „der Fleiſchgewordene Logos". Wenn man überſetzt, „der in des Vaters Schooß hin iſt," ſo daß von dem nunmehrigen Sein des erhöheten Jeſus im Schooße des Vaters die Rede ſein ſoll, ſo zerſchneidet man den klaren Zuſammenhang zwiſchen dem Sein in des Vaters Schooß und dem Auslegen des Vaters: daß Jeſus jetzt in des Vaters Schooß iſt, hat ihn ja nicht zum Exegeten des unſichtbaren Gottes machen können.

Nur weil die Gottesſohnſchaft Jeſu dem Johannes die Gottweſenheit deſſelben bedeutet, kann er im erſten Briefe ſchreiben: unſere Gemeinſchaft iſt mit dem Vater und mit ſeinem Sohne 1, 3, das Blut Jeſu Chriſti, ſeines Sohnes, machet uns rein von aller Sünde 1, 7, ihr werdet bleiben in dem Vater und in dem Sohne 2, 24, wir ſind in dem Wahrhaftigen, in ſeinem Sohne 5, 20. Nur der Gotte Weſensgleiche kann heiligen und die Gemeinſchaft des Vaters vermitteln. Wenn der Apoſtel ſagt: wer den Sohn hat, der hat das Leben, wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht 5, 12, das ewige Leben iſt in dem Sohne Gottes V. 11, daher wer an den Sohn Gottes glaubt, das Zeugniß der Wahrheit ſeines Glaubens in ſich ſelbſt trägt V. 10; ſo iſt dieß offenbar ſo gemeint, daß der Sohn eben als der Sohn das Leben und das einzige Leben für uns Menſchen ſei. Wie kann aber „der Sohn ſein" und „das Leben ſein" ſich decken, wenn nicht die Sohnſchaft im Sinne der Weſensgleichheit mit dem Vater gemeint iſt? Und wie kann dieſe Sohnſchaft dann eine andere als die ewige ſein? Wie könnte eine zeitliche, gewordene Sohnſchaft die Weſensgleichheit mit dem ewigen Vater bedeuten? Ausdrücke wie dieſe, „Gott hat ſeinen eingeborenen Sohn geſendet in die Welt" 4, 9 und 10 und 14, der Sohn Gottes iſt erſchienen 3, 8, der Sohn Gottes iſt gekommen 5, 20 brauchen alſo nicht auf dem Umwege erklärt zu werden, als ob der, den Gott vom Himmel ſendete, erſt durch die Sendung und irdiſche Zeugung zum Sohne,

vollends zum Eingeborenen Sohne geworden wäre: der, welcher geſendet wurde, war Sohn längſt ehe er geſendet wurde, es iſt ganz einfach und buchſtäblich gemeint, daß Gott ſeinen Sohn geſendet habe. Endlich: je tiefer man den Begriff der Sohnſchaft faßt, um ſo realer und voller kann man auch das Wort verſtehen, daß wer den Sohn leugnet, auch den Vater nicht hat, wer aber den Sohn bekennet, auch den Vater hat 2, 23 und 22.

Cap. 4.

Das Verhältniß des apoſtoliſchen Zeugniſſes von Jeſu zum Selbſtzeugniſſe Jeſu auf Erden.

§. 31.

Blicken wir von dem apoſtoliſchen Zeugniſſe über die Perſon Jeſu zurück auf das Selbſtzeugniß, welches der Heiland während ſeines irdiſchen Wandels von ſich abgelegt hat, ſo finden wir im Grunde nur Einen Punkt, in welchem die apoſtoliſche Lehre über die Ausſprüche Jeſu ſelber hinausſchreitet, nehmlich daß Petrus, Paulus und Johannes die Offenbarungen Gottes im alten Bunde, Paulus, der Hebräerbrief und Johannes die Vermittlung der Weltſchöpfung und des Weltbeſtandes dem präexiſtenten Sohne zuerkennen. Das hatte der Herr ſelbſt noch nicht gethan.

Man wird vielleicht hinzufügen, daß die Apoſtel Chriſtum Gott nennen, während Jeſus ſelbſt ſich nie ſo bezeichnet hat. Das iſt aber in der That mehr ein ſcheinbarer als ein wirklicher Unterſchied. Daß der Auferſtandene ſich von Thomas anreden läßt: mein Herr und mein Gott, iſt im Grunde gleichbedeutend mit einer Benennung ſeiner ſelbſt als Gott. Ebenſo, daß er befiehlt, auf ſeinen Namen zu taufen, wie auf den des Vaters und des heiligen Geiſtes, und daß er ſich alle Macht im Himmel und auf Erden zuerkennt. Ueberhaupt wird kein Unbefangener die frühere Zuſammenſtellung der Ausſprüche Jeſu zu leſen vermögen über ſeine Mittlerſtellung zwiſchen Gott und den Menſchen und über das Verhältniß, worin die Engel zu ihm ſtehen und

worein die Menſchen zu ihm treten müſſen, ohne das Geſtändniß, daß der ſo von ſich redete, wenn gleich nicht mit ausdrücklichem Worte, ſo doch dem klaren Sinne nach ſich ohne Unterlaß für Gott erklärte. Nur dieſelbe Lehr- und Erziehungs-Weisheit, kraft deren Jeſus mit dem Ausſprechen ſeiner Meſſianität ſo zurückhaltend war und das Reden von derſelben bisweilen ſogar verbot, kann den Grund dafür enthalten, daß er die Bezeichnung ſeiner ſelbſt mit dem Gottesnamen vermieden hat. Das Bekenntniß ſeiner Gottheit ſollte in ſeinen Gläubigen von ſelbſt erwachſen aus der Erkenntniß der Mittlerſtellung, die er ſich zuſchrieb und welche, zumal nach ſeiner Erhöhung, zu einer Sache des perſönlichen Erlebens für ſie werden ſollte: das war der naturgemäße, lebendige, freie Weg zur Erkenntniß, daß, wie der Vater, ſo auch der Sohn Gott ſei: ſo entſtand die Erkenntniß ſeiner Gottheit in organiſcher, wachsthümlicher Art. Die Erhabenheit des Herrn erweist ſich in eigenthümlicher Weiſe in der Geduld, mit welcher er auf das Kundwerden ſeiner Herrlichkeit gewartet hat. Die Prämiſſen zu dem Schluſſe auf ſeine Gottheit hat er in ſeinen Ausſprüchen während des irdiſchen Laufes niedergelegt: der Anblick ſeines Auferſtehungslebens, ſeiner Himmelfahrt, die Ausgießung des von ihm verheißenen Geiſtes, das Leben in der Gemeinſchaft des erhöheten Jeſus gab den Jüngern den Trieb und die Kraft, den Schluß zu ziehen. Denn ſo von ſelbſt machen ſich ja die Schlüſſe nicht, auch wenn die Vorausſetzungen ſämmtlich vorhanden ſind: zu wie vielen entſcheidenden Schlüſſen ſind uns alle Prämiſſen gegeben und wir ziehen ſie dennoch nicht! „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch" Joh. 14, 20.

Dagegen iſt die Vermittlung der altteſtamentlichen Offenbarung und des ganzen Schöpfungslebens durch den präexiſtenten Sohn, während Jeſus auf Erden war, tief verſchleiert geblieben.

Es iſt eine intereſſante und wichtige Frage, auf welchem Wege die Apoſtel zu dieſem Fortſchritte gekommen ſeien, welchen ihr Zeugniß von Jeſu gemacht hat hinaus über das Zeugniß des irdiſchen Jeſus von ſich ſelbſt.

Man hat freilich neuerdings geſagt, die beiden apoſtoliſchen Ausſagen, daß Jeſus Gott geweſen, ehe er Menſch geworden, und daß

Alles, was ist, durch ihn geschaffen worden, seien nur ein anderer Ausdruck für die von dem Herrn selbst bezeugte Wahrheit, daß er bei Gott gewesen, ehe die Welt geworden. Wenn der Mensch Jesus, als Welt und Zeit ihren Anfang genommen, bei Gott gewesen, so sei es selbstverständlich, daß er, ehe er Mensch geworden, Gott gewesen, und daß er, als die Welt geworden, ihr Werden und Gottes Schaffen vermittelt habe durch sich selbst *). Ob das aber wirklich sich von selbst versteht? Vielmehr enthalten Christi Aussagen von seiner Präexistenz nur in ihrem Zusammenhange mit Allem, was er über sein Verhältniß zum Vater und zur Welt bezeugt, die Gewißheit seiner Gottheit in sich: die Präexistenz wird ja auch vom Arianismus bekannt, welcher von der Gottheit nichts wissen will, und darin liegt noch kein Widerspruch dieser Denkweise mit sich selbst. Aber nicht einmal das versteht sich von selbst, daß der Präexistente, wenn er Gott war, der Vermittler der Weltschöpfung war oder der, in welchem, durch welchen, zu welchem Alles geschaffen ist. Der Herr hat am Abschiedsabend zu den Jüngern in einer Weise vom heiligen Geiste geredet, aus welcher sie ihn als eine besondere Persönlichkeit erkennen mußten. Petrinische, Paulinische und Johanneische Stellen beweisen uns, daß diese Apostel den Geist in der That persönlich wußten. Daß er ihnen dann vor der Welt lebte, wie der Sohn, versteht sich von selbst. Warum sagen nun die Apostel dennoch nicht vom Geiste, daß die Welt durch ihn und zu ihm geschaffen wurde, sondern nur vom Sohn? Warum wird nur der Sohn der Logos, der Vermittler aller Offenbarung genannt? Warum ist es nur der Sohn, welcher die Israeliten durch die Wüste führte und dessen Herrlichkeit Jesajas im Tempel sah? Hieraus ist zu sehen, daß das vorweltliche Sein bei Gott und selbst Gott sein noch nicht nothwendig das „in ihm und zu ihm ist Alles geschaffen" mit sich bringt. Der Geist Gottes wird in der Schrift wohl auch in innige Gemeinschaft mit der natürlichen und persönlichen Schöpfung gebracht von dem ersten Verse der Bibel an, wo er brütend über den Wassern schwebt, bis zu den letzten der Offenbarung, wo er mit der Braut zu dem Herrn Jesus um sein

*) Hofmann Schriftbeweis I, 146 f.

Kommen ruft, aber das „in ihm" und „zu ihm" gilt doch nur von dem Sohn.

Wir haben für wahrscheinlich erkannt, daß Jesus sich während seines irdischen Wandels als die Weisheit Gottes bezeichnet habe. In Matth. 11, 19 liegt diese Annahme nahe und in Luc. 11, 49 ist es sicher, daß Jesus die Weisheit Gottes ist, obwohl freilich an letzterer Stelle nicht Jesus selbst, sondern der Evangelist diese Bezeichnung gebraucht. Hätte nun wirklich auch Jesus selbst sich so bezeichnet, so war dieß allerdings ein Fingerzeig nicht bloß auf seine Präexistenz, sondern auch auf die Vermittlung der Weltschöpfung und der alttestamentlichen Offenbarung durch ihn. Man kann ja nicht wohl verkennen, daß in den Sprüchen Salomo's 8, 22 ff. und 9, 1 die Weisheit als persönliche Bildnerin der Welt und Erzieherin der Menschen erscheint. Jehovah bereitete sie als Anfang seines Wegs (22). Von Alters her ward sie (zu ihrem Berufe) gesalbt (23). Als Jehovah den Himmel bereitete war sie dort (27). Als er die Grundfesten der Erde legte war sie ihm als Künstlerin zur Seite (30). Sie spielte auf seiner Erde Kreis und hatte ihr Ergötzen an den Menschenkindern (31). Sie baute sich ihr Haus und lud die Menschen zu ihrem Gastmahl ein (9, 1 ff.). Auch das Wort Jesu „welchen der Vater geheiliget hat und gesendet in die Welt" Joh. 10, 36 erklärt sich am besten, wenn wir diese Heiligung des Sohnes mit der Salbung der Weisheit (Prov. 8, 23.) vergleichen und von dem göttlichen Setzen desselben zum Vermittler alles göttlichen Offenbarens verstehen. Aber wie unbestimmt waren doch in jedem Falle diese Andeutungen, welche Jesus von seinem vorfleischlichen Wirken gab! Wie wenig zureichend, um daraus das Dogma zu entwickeln, daß „in ihm, durch ihn, zu ihm" alle Dinge seien! Die Apostel bedurften für sich selbst und für die Gemeinde einen festeren Glaubensgrund, als die Wahrscheinlichkeiten exegetischer Schlußfolgerung. Und die Erfahrung lehrt, daß so feine Winke, wie sie Jesus in Joh. 10, 36 und vielleicht in Matth. 11, 19 gab, erst dann verstanden werden, wenn die Wahrheiten, auf welche sie weisen, auf anderem Wege, durch eine nicht zu überhörende Sprache, dem Verständniß aufgegangen sind. Wir müssen also wieder fragen, welches dieser Weg gewesen sei?

Der Herr bezeugt vor dem Hohenprieſter: von nun an werdet ihr ſehen des Menſchen Sohn ſitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels Matth. 26, 64. Dem entſpricht, daß er einige Tage zuvor den Ausſpruch Davids „der Herr hat geſprochen zu meinem Herrn, ſetze dich zu meiner Rechten“ auf ſich gedeutet hat 22, 43 ff. Vor der Himmelfahrt ſagt er den Jüngern frei heraus: gegeben iſt mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden, 28, 18. Mit jenem Worte gegen den Hohenprieſter erklärt er, aufzuſteigen in die Regierung mit Gott, und bezeichnet die ganze zukünftige Geſchichte der Menſchheit, zumal die Gerichte, von welchen ſie wird getroffen werden, als gewirkt durch ſeine Hand. Die Wolken des Himmels ſind die Gewitterwolken, die Symbole des göttlichen Gerichts (Jeſ. 19, 1 *). In dem Abſchiedsworte an die Jünger dehnt er ſeine Regierungsmacht ſogar über den Himmel aus. Hat er doch von Anfang ſeines Lehramtes an von den Engeln als von ſeinen Engeln geſprochen. Und iſt ja nach dem hohenprieſterlichen Gebete die perſönliche Welt ſein, wie ſie des Vaters iſt 17, 10, überhaupt alle Fülle des Vaters und deſſen Herrlichkeit ſein Eigenthum 16, 15. Matth. 16, 27. vergl. mit 25, 31. Wer dieſe Ausſprüche Jeſu erwägt, der kann nicht zweifeln, daß es ganz der Sinn Jeſu iſt, welchen die Apoſtel ausſprechen mit ihrem „in ihm, durch ihn, zu ihm iſt das All geſchaffen.“ Die Weltregierung des erhöheten Jeſus erklärt ſich, wenn der präexiſtente Sohn der Vermittler der Weltſchöpfung war, in ihm Alles ſein Beſtehen hatte, Er das Leben und das Licht der Welt geweſen iſt. Ebenſo kann man das „zu ihm iſt das All geſchaffen“ den Schlüſſel zu ſeinen Ausſprüchen über ſich als den Richter der Menſchheit nennen. Der, welcher ſich vorwärts blickend als den Regenten und Richter von Himmel und Erde wußte, hat ſich rückwärts blickend als den Logos, als das vom Vater geſprochene Wort, den Vermittler aller Offenbarungen Gottes gewußt. Man erinnere ſich wie Johannes den, der zum Gerichte erſcheint, in Apokal. 9, 19 den Logos nennt. Weil er der Logos Gottes von Uranfang oder der Vermittler alles Weltlebens, der Anfang (und Brunnquell) der

*) Vrgl. Hengſtenberg zu Apok. 1, 7.

Kreatur Gottes ist, so ist er auch berufen, ihr Richter zu sein, und ist sein Kommen unwiderstehlich, wenn er zum Gerichte kommt.

Die Ausspräche des Herrn von seinem Aufsteigen zur Rechten Gottes sind den Jüngern tief in's Herz gedrungen. Sogleich beim Pfingstfeste redet Petrus davon, daß Jesus zur Rechten Gottes erhöhet sei Apg. 2, 33. Nicht minder bei der Verantwortung vor dem Sanhedrin in 5, 31 *). Als dann vollends Stephanus im Gesichte ihn siehet zur Rechten Gottes stehen 7, 55 f., so mußte dieses letzte Zeugniß des ersten Märtyrers die Gewißheit noch lebendiger in die Herzen der Jünger prägen, daß ihr Meister zur Mitregierung Gottes erhoben sei. In Marci 16, 19 wird dem Berichte über die Himmelfahrt Jesu sofort angefügt, daß er sich zur Rechten Gottes gesetzt habe.

Wenn irgendwo, so finden wir in den eben genannten Aussprüchen des Herrn die Anknüpfungspunkte für die apostolische Lehre von der uranfänglichen Mittlerstellung des Sohnes zwischen dem Vater und der Welt, oder für das „in ihm, durch ihn, zu ihm ist das All geschaffen".

Dazu kam dann aber das Weitere, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, versühnend für die Menschheit eingetreten ist und daß die Apostel auch noch den Erhöheten als Menschensohn wußten, dazu als den Weinstock und sich als die aus ihm wachsenden Reben, als das Haupt des Leibes, als den Ehemann der Gemeinde. Der Erstgeborene aus den Todten, in welchem Alle lebendig werden (1 Cor. 15, 20 ff. Col. 1, 18. Röm. 8, 29), wird er nicht darum der Bahnbrecher des neuen Lebens sein, weil er auch des natürlichen Lebens Bahnbrecher oder der Erstgeborene der Schöpfung war? (Col. 1, 15 ff.) Das Verhältniß des heiligen Geistes zu den Menschen kann gewissen Maaßen noch inniger scheinen als das, in welchem der Sohn zu ihnen tritt, sofern ja der Geist uns den Sohn in unseren Seelen verklärt Joh. 16, 14, nicht wie der Sohn im Himmel, sondern in der Tiefe unseres eigenen Herzens uns bei Gott vertritt Röm. 8, 26. 27. 34.

*) Doch kann an diesen beiden Stellen auch übersetzt werden „durch die rechte Hand Gottes".

und mit der Braut den Sohn um sein Kommen bittet Apok. 22, 17. Aber das ist doch nur ein Schein, der Geist ist doch, so zu sagen, nur der Bote des Bräutigams und Brautwerber, der Sohn aber ist der Bräutigam selbst.

Dennoch bleiben diese Punkte alle eben nur die Anknüpfungspunkte, durch deren Vermittlung der Geist Gottes die Apostel zu der Erkenntniß führen konnte, daß der präexistente Sohn der Erstgeborene der Schöpfung sei, in welchem, durch welchen und zu welchem das All geschaffen worden. Wie wir unser inneres Leben in der Weise sich entwickeln sehen, daß der Geist Gottes die Erleuchtung unseres Gewissens und Erkenntnißvermögens an unsere Lebenserfahrungen, unser Nachdenken, zumal unser Erwägen des göttlichen Wortes knüpft, keineswegs aber unsere Erlebnisse und Gedanken an und für sich selbst die lebendige Kraft für unser Fortschreiten sind, so war es mit der Inspiration der Propheten des alten und der Apostel des neuen Bundes. Wir müssen die früher gesprochenen Worte Gottes und seine alten und neuen Thaten und Führungen des Volkes und der Einzelnen in's Auge fassen, um die jedesmaligen neuen Schritte der Offenbarung lebendig zu verstehen. Es ist mitten aus einem Zusammenhange von Erinnerungen, Erlebnissen, Aengsten und Gebeten heraus, daß die Menschen Gottes ein neues Wort des Geistes auszusprechen befähigt werden. Aber alle diese menschlichen Vermittlungen sind doch nur die Zubereitung der Seele zum Empfangen des Geisteslichts und noch nicht selbst das Licht. Nur wer das menschliche Erleben und freie Bethätigen auf der einen und das göttliche Einwirken auf der anderen Seite lebendig ineinander faßt, kann das Leben überhaupt, vollends das innere Leben, zuhöchst den Entwicklungsgang der Offenbarung verstehen.

Um so wichtiger ist es, zu bemerken, daß die beiden Apostel, in deren Schriften die Lehre von der Vermittlung alles Schöpfungslebens und der alttestamentlichen Offenbarung durch den präexistenten Sohn enthalten ist, besonderer Offenbarungen des erhöheten Heilandes gewürdigt wurden. Wir haben uns aus einer Reihe pauliniſcher Aussprüche überzeugt, daß die Offenbarungen, welche Paulus erhielt, auch die Person Christi müssen betroffen haben. Vielleicht ist auch dem

Petrus seine Erkenntniß, daß es der Geist Christi war, welcher in den Propheten geredet hat, 1 Petri 1, 11, durch Paulus vermittelt gewesen: doch ist der Ausspruch des Petrus über den Hingang Christi zu den Geistern im Gefängniß, 3, 18 f., ein Zeugniß, daß auch dieser Apostel im Besitze von Erkenntnissen war, welche über den Kreis dessen hinausgiengen, was der Herr vor seinem Tode geredet hatte. Bei Johannes haben wir sein ganzes Zeugniß von Jesu in genauer Harmonie mit den Aussprüchen des erhöheten Heilandes in seiner an diesen Jünger gerichteten Apokalypse erkannt. Ohne Zweifel wurde Johannes von dem Lichte, welches der Herr dem Paulus schenkte, mächtig berührt. In der That ist ja der ganze Inhalt der Johanneischen Logoslehre schon dem Paulus eigen: es ist nur der zusammenfassende Ausdruck, welcher von Johannes hinzugefügt wird. Freilich in jedem Falle eine Geistesthat, welche nur der klarsten Ueberschauung aller das innere Wesen Jesu entfaltenden Wahrheiten möglich war. Aber durch die Apokalypse wurde dann dem Johannes ein eigenes Selbstzeugniß des erhöheten Heilandes, auch über seine Person, zu Theil. Die Annahme liegt nahe genug, daß eben dieses apokalyptische Selbstzeugniß Jesu an den Johannes die Quelle seiner Erkenntniß des Logos war. „Das sagt der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Anfang (das Princip, der Brunnquell) der Schöpfung Gottes" — dieses Wort des erhöheten Heilandes, zu welchem die Lobgesänge aller, auch der himmlischen Wesen auf Jesum einen so großartigen Kommentar bildeten, Apok. 3, 14 vrgl. mit 5, 13, gaben einem Johannes all das Licht über das Verhältniß des Sohnes zur Schöpfung, welches er in seinem Evangelium 1, 3 ff. der Gemeinde reicht.

Wäre die Abfassung der Apokalypse in die Zeit von Jerusalems Zerstörung, dagegen die des Evangeliums und der Briefe zwei bis drei Jahrzehnte später zu setzen*), so würde die Annahme, daß die Logoslehre des Johannes der Reflex seines Gesichtes Christi sei, um

*) So Gieseler in der vierten Auflage der Kirchengeschichte. Er folgt in der chronologischen Bestimmung der Apokalypse dem Vorgange von Ewald und Lücke, hält aber die Echtheit des Buches fest.

ſo natürlicher ſein. Aber auch, wenn wir dem beſtimmten Zeugniſſe des Irenäus folgen (Buch 5, Cap. 30), daß dieſe Geſichte gegen das Ende der Regierung Domitians von dem Apoſtel geſchaut worden ſeien, ſo iſt damit noch keineswegs ausgeſchloſſen, daß die Apokalypſe älter iſt als das Evangelium und als der erſte Brief. Der Tod des Domitian fällt in das Jahr 96, der des Johannes nach dem Berichte der Väter in die Regierungszeit des Trajan, d. h. zwiſchen 98 und 117, und zwar in Trajans drittes Jahr, alſo in das Jahr 100 *). Wenn man erwägt, mit welcher Siegesgewißheit den Johannes ſeine Geſichte erfüllen mußten, welche nicht bloß die Nöthen der Gemeinde, auch nicht bloß das Gericht über jeglichen Feind, ſondern das Neuwerden von Himmel und Erde und die ewige Vollendung der Gemeinde durch den Erſten und Letzten ihm vor das Auge führten, ſo kann man die ſelige Zuverſicht, die erhabene Ruhe verſtehen, mit welcher in Evangelium und Briefen das Erſchienenſein, die Gegenwart des ewigen Lebens geſchildert wird. Wie es im alten Bunde die Propheten waren, denen das Amt der Geſchichtſchreibung oblag (daher die hebräiſche Bibel die hiſtoriſchen Bücher als die erſten Propheten bezeichnet), ſo hat im Neuen Bunde Johannes die Geſchichte Jeſu im Lichte ſeines Logosweſens darzuſtellen vermocht, weil ihn der erhöhete Heiland auf die Höhe prophetiſcher Anſchauungen hatte treten laſſen. Der größte Prophet des alten Bundes hat die Geſchichte der Urſprünge der Erde, der Menſchheit und des Reiches Gottes geſchrieben, der größte Prophet des neuen Bundes iſt der tiefſinnigſte Geſchichtſchreiber deſſen geworden, in welchem die Neuſchöpfung geſchehen iſt.

*) Vrgl. Gieſeler I, a, 139 (4. Aufl.). Auch Thierſch kommt aus inneren Gründen — worunter übrigens der chriſtologiſche nicht iſt — auf das Ergebniß, daß Evangelium und Briefe jünger als die Apokalypſe ſeien. Vgl. die Kirche im apoſtoliſchen Zeitalter, beſonders S. 266. Den Stellen, welche Hengſtenberg im erſten Bande des Kommentars zur Apok. S. 23 für das Gegentheil anführt, wird mit Recht von ihm ſelbſt kein bedeutendes Gewicht zuerkannt.

Cap. 5.

Die Geſchichtlichkeit und die Beweiskraft des Selbſtzeugniſſes Jeſu.

§. 32.

Nach dem Bisherigen ſteht feſt, daß der auf Erden wandelnde Jeſus ſich ſelbſt für den Sohn Gottes erklärt hat, und zwar in dem ihm einzig zukommenden Sinne, daß er weſensgleich mit Gott ſei, vor dem Kommen in die Welt bei Gott geweſen und in eigenthümlicher Weiſe von Gott gezeugt.

Und dieß müßte ſogar in dem Falle von der unbefangenen Forſchung als eine geſchichtliche Thatſache anerkannt bleiben, wenn es der Kritik gelingen könnte, mit beſſeren Gründen als ihre bisherigen waren, die Glaubwürdigkeit unſerer Evangelien anzugreifen.

So maaßlos das kritiſche Verfahren gegen das Neue Teſtament in neuerer Zeit geübt worden iſt, ſo ſind doch Alle, auch die kühnſten, ſtille geſtanden vor vier Briefen des Paulus als einer unbezwinglichen Burg von Schriften, deren Echtheit unzweifelhaft ſei: dem Römerbriefe, den beiden Corintherbriefen und dem Briefe an die Galater. Eben damit geſteht aber die Kritik zu, daß Jeſus im Weſentlichen eben dieſer geweſen ſein muß, welcher er nach den Evangelien war, namentlich daß er von den Todten auferſtanden iſt und daß er ſich erklärt hat für Gottes Sohn im vorhin angegebenen Sinne dieſes Wortes.

Es iſt bekanntlich der erſte Corintherbrief, in welchem Paulus ſich zur Wahrung ſeiner apoſtoliſchen Auctorität darauf beruft, daß er den Herrn Chriſtum geſehen habe 9, 1, und hernach gegenüber von denen in Corinth, welche die Möglichkeit der Auferſtehung leugneten, die Zeugen nennt, welchen der auferſtandene Jeſus erſchienen ſei, zuerſt den Petrus, dann die Zwölfe zumal, hernach mehr als 500 Brüder auf einmal, von denen die Meiſten noch leben, hierauf den Jakobus, dann die Apoſtel alle, endlich ſich ſelbſt, 15, 12 ff. und 5 ff. Es iſt der Römer- und der erſte Corintherbrief, in welchen er Jeſum darſtellt als den Stammvater des Lebens für die Menſchheit, während Adam der Stammvater des Todes, Röm. 5, 12 ff. und

1 Cor. 15, 21 ff., als den Stammvater des geiſtlichen, himmliſchen Lebens, während Adam der Stammvater in's irdiſche und ſeeliſche Leben geweſen, als den lebendigmachenden Geiſt, weil er (der Herr) vom Himmel ſei, 45 ff. Es iſt der erſte Brief an die Corinther, in welchem Paulus ſagt: wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem das All und wir zu ihm, und Einen Herrn Jeſum Chriſtum, durch welchen das All und wir durch ihn (8, 6), der zweite Brief an die Corinther, in welchem der Apoſtel von der Gnade unſeres Herrn Jeſu Chriſti redet, daß er um unſertwillen arm geworden, damit wir durch ſeine Armuth reich würden (8, 9). Im Römerbriefe wird das innere Weſen Jeſu beſchrieben als Geiſt der Heiligkeit, alſo als göttlicher Geiſt, und geſagt, daß Jeſus erwieſen ſei als Sohn Gottes nach dem Geiſte der Heiligkeit aus der Auferſtehung von den Todten (1, 4), im Römerbriefe Jeſus Gottes eigener Sohn genannt, den er in die Welt geſendet habe in Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde (8, 32. 8, 3 σαυτου). Im Galaterbriefe heißt es: Gott hat ſeinen Sohn herausgeſandt ꝛc. und „es gefiel Gotte, ſeinen Sohn in mir zu enthüllen“ (4, 4. 1, 16). Der zweite Corintherbrief iſt es, welcher von dem erhöheten Jeſus ſagt: der Herr iſt der Geiſt, wir werden umgeſtaltet in das Bild des Herrn von Herrlichkeit zu Herrlichkeit; als von dem Herrn dem Geiſte (3, 18), und welcher Chriſtum das Bild Gottes nennt (4, 4). Was Paulus noch lebt, das will er nach dem Galaterbriefe 2, 20 im Glauben des Sohnes Gottes leben, der ihn geliebet habe und ſich ſelbſt für ihn dahin gegeben. Das Verwachſenſein mit dem auferſtandenen Chriſtus iſt es, wodurch er ſich nach 6, 3 ff. des Römerbriefes der Sünde geſtorben und in ein neues Leben eingetreten weiß, Chriſti Geiſt iſt ihm Gottes Geiſt nach 8, 9 des Römer- und 4, 6 des Galaterbriefes. Aber überhaupt alles Glauben und Hoffen, alles Thun und Laſſen der Chriſten ſoll nach dieſen Briefen in dem für uns geſtorbenen und in uns lebenden Jeſus ſich bewegen: davon ſind ſie ſo voll, daß es unmöglich iſt, nur einzelne Stellen anzuführen. Endlich ſind es die beiden Corintherbriefe, in welchen der Apoſtel Jeſum in Eine Reihe mit Gott und dem heiligen Geiſte ſtellt, indem er in 1 Cor. 12, 4 ff. ſagt: es ſind mancherlei Gaben, aber es iſt Ein Geiſt, und es ſind

mancherlei Aemter, aber es ist Ein Herr, und es sind mancherlei Wirkungen, aber es ist Ein Gott, welcher wirket Alles in Allem, — den zweiten Brief aber mit dem Seegen schließt: die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit Euch Allen, 13, 13.

Was aber Alle an Paulus bewundern, ist nicht bloß das Feuer seines Geistes, die Fülle und Tiefe seiner Gedanken, die Macht seiner Thatkraft, der Ernst seines Glaubenslebens, die Aufopferung von Allem, was er hatte für den, an welchen er glaubte; es ist auch der gewaltige Verstand, der aus seinen Briefen spricht, die Klarheit seiner Kenntniß des menschlichen Herzens, die Besonnenheit und praktische Weisheit, mit welcher er die neu gebildeten Gemeinden leitet, die Freiheit des Geistes, in welcher er Christum als das Ende des Gesetzes, das Gesetz seiner Väter als eine nun vorübergegangene Oekonomie erkennt, dabei aber dennoch die Schwachen schont und die Heiligkeit des mosaischen Gesetzes und alle die Gnadenvorzüge zur Geltung bringt, welche Israel bisher von Gott empfangen hat und künftig empfangen wird. Und zwar sind es wieder jene vier von jeder Kritik dem Paulus zuerkannten Briefe, aus welchen uns in besonderer Stärke dieses Bild des Apostels entgegen leuchtet: die Herzenskenntniß aus Röm. 7, die praktische Weisheit aus 1 Cor. 12—14, die Geistesfreiheit aus dem ganzen Römer- und Galaterbriefe, das Ferneſein von allem Fanatismus für das ihm aufgegangene Licht aus Stellen wie Röm. 7, 12 ff. 9, 1 ff. 11, 12—32. Cap. 14. 1 Cor. 8.

Wie könnte nun eine unbefangene Geschichtsforschung meinen, daß ein solcher Mann Jesum für den gottgleichen Sohn Gottes, den Vermittler unserer religiösen Neuschaffung und sogar der Erschaffung der Welt gehalten, wenn nicht Jesus selbst in einer Weise von sich geredet hat, welche eben dieß direkt oder indirekt in sich enthielt? Paulus hat ja die Jünger Jesu persönlich gekannt, zu wiederholten Malen mit ihnen über den gemeinsamen Glauben geredet (Gal. 1, 18. 2, 1—10 und wieder V. 11 ff.), beruft sich in 1 Cor. 15 ausdrücklich auf sie als die Augenzeugen der Auferstehung, hat also über die Geschichte Jesu sich erzählen lassen, geht auch 7, 10 in Betreff eines ganz speciellen Punktes auf ein Wort des Herrn zurück, das ihm

durch die Erzählung zugekommen war. Und über das, was Jesus von sich selbst gesagt, hätte er sich nicht bei den Jüngern befragt? Oder wenn von Jesu Bezeugung seiner Gottessohnschaft in dem paulinischen Sinne dieses Worts Nichts zu melden war, hätte er sich einen solchen Jesus erträumt? Es hätte ihn nicht bekümmert, Lehrsätze über Jesum aufzustellen, ohne in den Selbstaussagen des Herrn die keimende Saat oder wenigstens das schlummernde Saatkorn derselben sich nachzuweisen? Wenn dieß bei einem geistig gesunden Menschen überhaupt denkbar wäre, so doch höchstens nur bei einem solchen, dessen Beschäftigung eine träumende Weise des Spekulirens ist, und dessen Interesse nur dahin geht, seine eigenen Gedanken an einen Namen anzuknüpfen. Ein Mann, welchem die Sehnsucht seines Geistes nach sittlicher Heiligung sich an die Person Jesu knüpft, ein Mann, welcher Jahrzehnte hindurch in aller Geduld und Selbstverleugnung und in unzähligen Nöthen zu Wasser und zu Land als Missionar sich müht, ein Mann, der mit dem Ernste des Gewissens an den Gewissen der Menschen arbeitet, an welchen die, zu denen er redet, prüfende Fragen stellen, ein solcher Mann benützt die ihm dargebotene Gelegenheit, über den Grund seines Glaubens in's Klare zu kommen. Gesetzt, der Apostel hätte in den 14 ersten Jahren nach seiner Bekehrung trotz der nach dem dritten Jahre stattgehabten Besprechung mit Petrus den Jesus seiner Träume geprebigt, so würde die unterdeß erlittene Mühsal die Schwärmerei genügend abgekühlt haben, um wenigstens bei seinem nunmehrigen Zusammensein mit den Augenzeugen nach dem Jesus der Wirklichkeit sich zu erkundigen (vgl. Gal. 1, 18. 2, 1—10). Was er von der Predigt schöner Phantasieen über Jesum halten würde, das sagt er uns selbst in Cor. 15, 14—19 deutlich genug.

So ist Paulus ein unwiderleglicher Zeuge für die Glaubwürdigkeit der Berichte, die uns die Evangelien geben von den Aussagen Jesu über sich selbst. Jedoch noch ein anderer unter den neutestamentlichen Schriftstellern — und zwar ein Mann, welcher gerade von den kühnsten Kritikern sogar als Augen- und Ohrenzeuge Jesu anerkannt wird, tritt als Gewährsmann für die Wahrheit dieser Berichte dem Paulus zur Seite, der Apokalyptiker. Eben dieselben,

welche die Echtheit der ſämmtlichen Evangelien, der Apoſtelgeſchichte, dazu ſämmtlicher Briefe des neuen Teſtaments mit Ausnahme der vier vorhin genannten des Paulus in Abrede ziehen, erklären die Apokalypſe für ein unleugbares Werk des Apoſtels Johannes. In der That iſt ja dieſes Buch von den Vätern des zweiten Jahrhunderts auf's Beſtimmteſte als johanneiſch bezeugt. Die Kritiker der gegenwärtigen Zeit pflegen ſeine Abfaſſung ſogar noch vor die Zerſtörung Jeruſalems zu ſetzen. Indem man die Apokalypſe als die einzige Schrift des Neuen Teſtaments bezeichnet, die von einem Augen- und Ohrenzeugen Jeſu geſchrieben ſei, gibt man freilich zugleich vor, daß gerade, weil die Apokalypſe johanneiſch ſei, das Evangelium nicht johanneiſch ſein könne: zwei volle Menſchenalter ſollen zwiſchen der Abfaſſung der beiden Bücher verfloſſen ſein, die Apokalypſe in allen Stücken den beſchränkt judaiſtiſchen Stempel an der Stirne tragen, während im vierten Evangelium Jeſus zum fleiſchgewordenen Logos, zur Quelle des Lebens für den an ihn Glaubenden geworden ſei. Allein wir haben geſehen, daß wenigſtens, was die Perſon Chriſti betrifft, die Behauptung einer Kluft zwiſchen der Apokalypſe und dem vierten Evangelium völlig unrichtig iſt. Wer irgend die oben angeführten Beweisſtellen auf ſich wirken läßt, wird ſich dem Geſtändniſſe nicht entziehen können, erſtens, daß der Chriſtus der Apokalypſe und der des vierten Evangeliums ſich in der innigſten Harmonie befinden, ſo daß die Logoslehre des Evangeliums geradezu aus der Apokalypſe ſich erklären läßt; zweitens, daß nur wenn Jeſus ſo wie die Evangelien es erzählen von ſich ſelbſt geredet hat, ein Augen- und Ohrenzeuge Jeſu die Zeugniſſe von ihm ablegen konnte, welche wir bei Johannes in der Apokalypſe leſen. In der That, es heißt den Johannes zu einem pſychologiſchen Räthſel machen, wenn man ihn für den Verfaſſer der Apokalypſe anerkennt und doch zugleich leugnen will, daß der Jeſus, deſſen Ohrenzeuge er geweſen ſein ſoll, in der Weiſe, wie es die vier Evangelien bezeugen, von ſeinem Weſen als einem Gotteswesen geredet habe: die Ausſagen der Apokalypſe über Jeſum werden dann zu einer wirklich bodenloſen Schwärmerei.

Man hat nun ferner viel geredet von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Chriſtus der drei erſten und dem des vierten Evangeliums.

Allerdings ist der Eindruck verschieden, welchen wir von dem Einen und von dem Anderen empfangen. Aber nicht in der Weise, als ob Jener sich eine höhere Würde beilegen würde, als dieser. So weit die Differenz überhaupt vorhanden ist, ist es die Differenz der inneren und äußeren Seite desselben Gottessohnes. Die Beweise hiezu ergeben sich leicht aus der früheren Darstellung.

In den drei ersten Evangelien spricht Jesus sein Verhältniß zu der Menschheit besonders dadurch aus, daß er sich als ihren Eigenthümer, Gesetzgeber, als ihren Bräutigam, von seiner Erhöhung an als den Lenker ihrer Geschicke und als ihren Richter bezeichnet. Er ist ihr Eigenthümer: der Acker des Menschensohnes ist die Welt, er streut seinen Samen darauf, die Ernte gehöret sein, Matth. 13, 24 ff. und 37 ff. Ihr Gesetzgeber: zu den Alten ist gesagt, ich aber sage Euch, Matth. 5, 22–44; gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker und lehret sie halten Alles was ich Euch befohlen habe, Matth. 28; die Menschen sollen sich als seine Knechte, Haushalter, Unterthanen betrachten, 25, 14 ff. Luc. 13, 27 ꝛc. Wie tiefbedeutsam Jesu Bezeichnung seiner selbst als des Bräutigams der Menschheit ist, weiß jeder Kenner der alttestamentlichen Propheten, bei denen der Ehebund Gottes mit seinem Volke eine der Grundideen ist; Paulus gibt für das Verhältniß Christi zur Gemeinde keine höhere Bezeichnung als diese, in der Apokalypse stellt sich die Vollendung der Gemeinde als das Gekommensein der Hochzeit dar. Allein wenn wir auch nur die Aussprüche Christi über sein Richteramt in das Auge fassen, — konnte er denn sagen: „von nun an werdet ihr sehen des Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes und kommen in den Wolken des Himmels" — oder „dann werdet ihr sehen des Menschensohn kommen auf den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit" ꝛc., wenn er sich nicht zugleich mit der inneren Kraft ausgerüstet wußte, die allwissende und machtvolle Entscheidung zu fällen? Wie unlebendig, wie abgerissen, wie schwärmerisch muß man sich das Selbstbewußtsein Jesu denken, wenn man voraussetzt, daß er sich für den Richter der Menschheit, nicht aber für einen solchen Sohn Gottes gehalten habe, dessen Gottesweſen dem Richteramte als das Innere dem Aeußeren entspricht? Jedem Helden des Geistes traut die Geschichts-

forſchung zu, daß er wußte, was er wollte, daß ſein inneres Leben eine ihm ſelbſt bewußte Einheit war. Und dem Manne, von welchem, menſchlich geſprochen, die univerſelle und centrale Befruchtung des geiſtigen Lebens der ganzen Menſchheit ausgegangen, ſollen wir das nicht zutrauen? Die Johanneiſchen Reden Jeſu nun bieten uns die völlig entſprechende Ergänzung zu den ſynoptiſchen über ſein Richteramt in allem dem, was ſie über ihn als die Quelle des Lebens ſagen. Was könnte mehr harmoniren als dieß, daß, der die Auferſtehung und das Leben iſt, deſſen Stimme erwecken wird Alle, die in den Gräbern ſind, weil der Vater ihm gegeben hat Leben in ſich zu haben — daß dieſer das Gericht über die Menſchheit vollzieht? Weil er das Leben iſt, ſo iſt er der Richter für Alle, die ihn von ſich ſtoßen; weil er das Licht iſt, deſſen Kommen in die Welt naturnothwendig zur Folge hat eine Entſcheidung für oder wider das Licht, eine Scheidung derer, welche die Finſterniß lieben, von denen, die ſich nach dem Lichte ſehnen, alſo ein ſtilles, unaufhaltſam fortſchreitendes Gericht, ſo iſt er auch der, welcher äußerlich richtet, die ſich innerlich ſelber gerichtet haben. Sobald wir die Reden Jeſu von ſeinem Richteramte gründlich erwägen, führen ſie von ſelbſt auf die Vorausſetzung, daß er die Quelle des Lebens ſei, und in Jeſu ſoll dieſe Einheit der Gedanken nicht geweſen ſein? Zeigt doch der Johanneiſche Chriſtus ausdrücklich, wie umgekehrt auch ſein Lebenſpenden auf Grund ſeines Richteramtes ſich vollzieht. „Gleich wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, alſo macht auch der Sohn lebendig, welche er will, denn der Vater richtet auch Niemand, ſondern er hat alles Gericht dem Sohne gegeben. Die die Stimme des Sohnes Gottes hören, werden leben, denn wie der Vater hat Leben in ſich, ſo hat er auch dem Sohne gegeben Leben zu haben in ſich und hat ihm Macht gegeben, auch das Gericht zu vollziehen, weil er des Menſchenſohn iſt" 5, 21 und 22. 25—27. Seine Macht zum Leben zu erwecken iſt es, von welcher ausgehend Jeſus auf die Stunde zu reden kommt, da Alle, die in den Gräbern ſind, hervorgehen werden entweder zum Leben oder zum Gericht 21—29. Man vergleiche auch, wie häufig in der Apokalypſe, dieſem Buch der Gerichte Jeſu, auf das in Jeſu quellende Leben verwieſen wird.

Das Evangelium Johannis enthält keinen Ausſpruch Chriſti, deſſen Erhabenheit hinausginge über das Wort bei Matthäus: mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und über die zahlreichen Stellen der Synoptiker, darinnen ſich Jeſus als den Herrn der Engel bezeichnet. Aber im vierten Evangelium hören wir ſolche Worte des Herrn, welche uns für ſeine Macht über Himmel und Erde, für ſein Herrſchen über die Engel den inneren Grund enthüllen: der Vater hat dem Sohne gegeben Leben in ſich zu haben; Alles was dein iſt, iſt mein; verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte ehe die Welt war, denn du haſt mich geliebet vor Grundlegung der Welt 5, 26. 16, 15. 17, 10. 5. 24. Die ſynoptiſchen Reden Jeſu ſind die Verleiblichung der johanneiſchen: wer beide auseinanderreißt, behält eine Seele ohne Leib und einen Leib ohne Seele.

Aber nicht als ließen uns ſeine ſynoptiſchen Reden gar nicht in die innere Tiefe blicken, welche von den johanneiſchen dargelegt wird. „Taufet ſie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes," dieſer Befehl Jeſu Matth. 28 ſtellt in dreifacher Beziehung eine Erhabenheit deſſelben dar, über welche kein anderes Wort von ihm oder den Apoſteln hinausgeſchritten iſt. Erſtlich in Bezug auf unſere Verpflichtung für Jeſum, welche hienach dieſelbe iſt, wie für den Vater und Geiſt. Zweitens in Bezug auf ſeine Heils- und Lebensſtellung zu unſeren Seelen, welche wiederum bei ihm dieſelbe iſt, wie bei dem Vater und Geiſt. Drittens in Bezug auf ſein eigenes Verhältniß zu dem Vater und Geiſt, mit welchen er ſich in Eine Reihe ſtellt. In der erſten Rückſicht iſt zu vergleichen das Wort Jeſu bei Johannes 5, 23: auf daß ſie Alle den Sohn ehren wie ſie den Vater ehren. In der zweiten Alles, was der Herr bei Johannes von ſich ſelbſt als der Quelle des Lebens redet. In der dritten können nur die apoſtoliſchen Ausſprüche verglichen werden, in denen Jeſus geradezu Gott genannt und von ihm als dem Jehovah geredet wird, dazu die Geſichte des Apokalyptikers, in welchen er Jeſum in der unzertrennlichen Einheit mit dem Vater ſchaut 21, 22. 22, 3 f. 21, 5 ff. vgl. 1, 8. Denn offenbar iſt im Taufbefehl durch die Benennung Gottes nicht als Gott, ſondern als Vater, der Gottesname zugleich für den Sohn und Geiſt gewahrt.

Den Johanneiſchen Reden Jeſu von ſeinem Senden des heiligen Geiſtes tritt in Lucas 24, 49 zur Seite: ſiehe, ich ſende auf Euch die Verheißung meines Vaters. Den Johanneiſchen von Jeſu eigenem Wiederkommen die ſynoptiſchen: wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen, und, ſiehe ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Welt, Matth. 18, 20. 28, 20.

Aus dem, was der Johanneiſche Chriſtus über ſich als Gottesſohn ſagt, haben wir die Weſensgleichheit Jeſu mit Gott als den Begriff der Sohnſchaft erkannt, — aber ganz daſſelbe, was aus Joh. 5, 17. ff. hat ſich uns aus Matth. 11, 27 und Luc. 10, 22 für dieſen Begriff ergeben müſſen.

Die Johanneiſchen Ausſprüche Jeſu über die Sohnſchaft gehen über die ſynoptiſchen nur in ſo fern hinaus, als ſie uns die Weſensgleichheit des Menſchenſohnes aus dem vorweltlichen Sein und Gezeugtſein deſſen, der Menſch geworden iſt, verſtehen lehren.

Man darf nur verſuchen, aus einem ſynoptiſchen Evangelium alle die Ausſprüche Jeſu über ſich ſelbſt hinwegzunehmen, welche in der dargelegten innigen Verwandtſchaft mit den johanneiſchen ſtehen, ſo wird man gewahr, daß hiezu eine vollſtändige Auseinanderreißung deſſelben nothwendig iſt. Z. B. in Matthäus müßten nicht etwa bloß die Schlußverſe des 28ſten und des 11ten, ſondern es müßte auch 9, 14. ff. und 22, 1 ff., ſodann 21, 33—46 und 22, 41—46, ferner 13, 24—30 mit 36—43, und 16, 27. 28 mit 23, 38 bis 25, 46 und 10, 23 herausgenommen, dazu die Bergpredigt gründlich verändert werden.

§. 33.

Wenn es aber als eine geſchichtliche Thatſache feſtſteht, daß Jeſus ſich ſelbſt für Gotte weſensgleich und für die Lebensquelle der Menſchen erklärt hat, daher dieſe dieſelbe Verpflichtung unbedingten Gehorſams in Glauben und Liebe gegen ihn haben wie gegen den Vater: ſo kann die Frage nur ſein, ob dieſem Selbſtzeugniſſe Jeſu eine entſcheidende Bedeutung zukommen müſſe?

Dem oberflächlichen Urtheile mag es als gutmüthige Einfalt er-

ſcheinen, wenn wir aus dem Selbſtzeugniſſe eines Menſchen von ſeiner Gottheit die Wirklichkeit derſelben erſchließen wollen, wahre Wiſſenſchaft wird ſtets auf das Urtheil kommen, daß wenn ſich Jeſus für Gotte weſensgleich erklärt hat, er es wahrhaftig auch iſt. Und dieß zwar aus einem doppelten Grunde. Erſtlich, weil es ein innerer Widerſpruch iſt, denjenigen einer ungeheuren Täuſchung über ſich ſelbſt zu bezüchtigen, welcher laut der Geſchichte das Licht für das Gewiſſen der Menſchheit iſt. Zweitens, weil Gottes Auferweckung Jeſu von den Todten das göttliche Siegel auf das Selbſtzeugniß Jeſu drückt.

Daß unſer Gewiſſen unwillkührlich ſich beugen muß unter alle Worte, welche Jeſus geredet hat über das Gute, wie über das, was in Wirklichkeit in dem menſchlichen Herzen iſt, kann Niemand in Abrede ziehen. Er hat dieß gethan, erwachſen in einem Volke, welches das Gewiſſenslicht durch eine Menge von Menſchenſatzungen verdunkelte. Er hat es in der Weiſe gethan, daß er die volle ſittliche Wahrheit zur Geltung brachte ſogar gegenüber von allem dem, was die Offenbarungsurkunden ſeines Volkes der menſchlichen Herzenshärtigkeit nachgegeben hatten. Und herangereift im Umgange mit einem Geſetze, in welchem die ewigen Gewiſſenspflichten eng verflochten waren mit den Geboten, die der äußeren Pädagogik und Symbolik dienten, hat er mit vollkommener Sicherheit Geiſt und Buchſtaben zu ſcheiden gewußt. Hochgebildete Völker der alten Welt haben edle Forſcher nach dem Guten hervorgebracht, aber während Plato und die ſtoiſche Schule große Gedanken über das Sittliche mit nicht minder großen Irrthümern vermiſchen, ſo kann Jeſum Keiner eines Fehlurtheils über das Gute zeihen. Auch in den chriſtlichen Völkern haben ausgezeichnete Geiſter ihre Kraft an die Erforſchung des Guten, ſeines Princips und ſeines Syſtems geſetzt, aber man findet nicht Einen, welcher, auf eigenen Wegen gehend, nicht irgendwie irre gegangen iſt, ſo daß das Gewiſſen ſeiner Mitmenſchen ihm Unrecht gibt. Dagegen den Worten Jeſu fällt jedes Gewiſſen zu. Nicht minder gewiß iſt, daß wer die Geſchichte Jeſu betrachtet, das Gute in ihm auch *verwirklicht* findet *). Kein Gewiſſen kann es leugnen, daß ſein in den Evan-

*) Claſſiſches hierüber in Ullmans Schrift über die Sündloſigkeit Jeſu.

gelien dargeſtelltes Bild dem ſittlichen Ideale entſpricht, das vor unſerem Inneren ſchwebt. So gar keinen Mangel hat das Gewiſſen an dieſem Bilde gegenüber von dem Ideale, daß vielmehr das Ideal ſelbſt uns heller und kräftiger wird durch die Betrachtung jenes Bildes. Und daß dieſes Bild nicht eine Dichtung iſt, ſondern lebendige Wirklichkeit, erweist ſich durch das Vorhandenſein des Bildes ſelbſt: man hätte es nicht erfinden können, hätte man nicht ſeine Wirklichkeit vor Augen gehabt. Zu welchen Meiſtern der künſtleriſchen Darſtellung, ja vielmehr zu welch originalen Propheten der ſittlichen Idee werden andernfalls die ebionitiſchen oder halb ebionitiſchen X, Y, Z, die unter dem Namen Matthäus, Markus, Lucas die drei erſten Evangelien ſollen geſchrieben haben! Wenn es nun aber geſchichtliche Thatſache iſt, daß Jeſus das ſittliche Ideal in dem Gewiſſen der Menſchheit geweckt und daß er es in ſeinem Leben verwirklicht hat, wenn es vor Augen liegt, daß wer das Gute erkennen, beſchauen und verwirklichen will, immer von Neuem zurückkehrt zu Jeſu Wort und Bild: wie iſt es denkbar, daß dieſer Jeſus ſich ſelbſt dafür ausgegeben hat, der Bräutigam, die Lebensquelle, der Richter der Menſchheit, der Herr der Engel, der Regent des Himmels und der Erde, der weſensgleiche Sohn Gottes zu ſein, bei ihm in der Herrlichkeit geweſen vor Grundlegung der Welt, der Sohn, welchem das Recht zukomme, wie auf des Vaters und Geiſtes, ſo auch auf ſeinen Namen taufen zu laſſen, — während er doch dieß Alles nicht geweſen iſt? Das hieße die höchſte Klarheit der ſittlichen Erkenntniß und die tadelloſe Verwirklichung des ſittlich Guten mit der äußerſten Schwärmerei oder der höchſten und gotteslästerlichen Lüge in derſelben Perſönlichkeit zuſammenfaſſen.

Auf die Weiſe, wie Paulus im erſten Corintherbriefe die Auferſtehung Jeſu bezeugt, wurde ſchon vorhin hingewieſen. Ueberhaupt iſt aber das ganze Denken, Leben und Wirken dieſes Mannes, wie jedes Capitel ſeiner Briefe beweist, ganz auf die Auferſtehung Chriſti gebaut. Er ſelbſt ſpricht auch das klare Bewußtſein aus, daß wenn Chriſtus nicht auferweckt worden, ſeine Predigt ein eitles und lügenhaftes Zeugniß und der Glaube der Chriſten eine leere Selbſttäuſchung ſei 1 Cor. 15, 14 ff. Sodann tritt das Daſein der chriſtlichen Kirche

als Zeugniß für die Realität der Auferſtehung ein. Weder der Muth, mit welchem die galiläiſchen Fiſcher den Gekreuzigten als den Chriſtus bezeugen, noch der Glaube, welchen die Juden an einen unter die Verbrecher geworfenen Meſſias, die Griechen an einen gekreuzigten Galiläer als den Sohn Gottes faſſen, noch die Geiſtesfülle die aus den apoſtoliſchen Schriften ſpricht iſt ohne die Auferſtehung Jeſu zu verſtehen. Die modernen Gegner des Glaubens geben es auch zu, daß ohne die lebendige Ueberzeugung der Apoſtel und ihrer Gemeinden von der Wirklichkeit der Auferſtehung die Entſtehung der Kirche unmöglich war. Sie wiſſen aber den Urſprung dieſer Ueberzeugung nicht einmal in ſolcher Weiſe zu erklären, zu welcher ſie ſelbſt ein Zutrauen zeigten. Man geht über dieſen Punkt als einen nun einmal unerklärlichen hinweg. Daß eine wirkliche Geſchichtsforſchung ſich hiemit nicht befriedigen kann, iſt klar. Es iſt wohl kaum anders möglich, als daß der moderne Rationalismus auch in dieſem Punkte mehr und mehr unter den Schutz ſeines von ihm ſo viel geſchmähten vulgären Bruders zurückkehren wird, welchem die Auferſtehung Jeſu eine Rückkehr aus dem Scheintode war. Ein ſchmerzlicher Rückzug, weil man das Gefühl der Albernheit hat, die in einer ſo kleinen Löſung des großen Räthſels liegt und dabei dennoch ſo wenig erreicht. Es bleibt ja immer noch unbegreiflich, wie die Apoſtel in dieſem Falle die Auferſtehung Chriſti in ein von dem irdiſchen weit verſchiedenes Leben und wie Paulus ſeine himmliſche Erſcheinung bezeugen kann. Dazu muß der Vorwurf ſchmählichen Truges auf Jeſum geworfen werden. Allein die Conſequenz des Princips wird dieſes Opfer verlangen und auch für dieſen Punkt werden ſcharfſinnige Leute nicht fehlen welche das in ſich Alberne ein wenig zu ſchmücken wiſſen.

Im Weſentlichen verhält es ſich mit der Gottheit Jeſu ebenſo, wie mit der Exiſtenz des perſönlichen Gottes: beide Wahrheiten ſind uns ſo nahe gelegt, daß ein geöffneter Blick ſie finden muß, und beide laſſen ſich doch nur finden, wenn der Ernſt des Gewiſſens den Blick für die Wahrheit geöffnet hat. Daß, wo bewußtloſe Weisheit wohnt, dieſelbe nicht von ſich ſelber da ſein, ſondern nur von einem ſelbſtbewußten Geiſte geſetzt ſein kann, iſt eine Wahrheit, welche wir all unſerem Urtheilen und Handeln als ſelbſtverſtändlich zu Grunde legen. Der

Mechaniker welcher einen zweckmäßigen Mechanismus betrachtet, der Künſtler welcher ein geiſtvolles Kunſtwerk bewundert, der Staatsmann welcher ſich an der Weisheit einer antiken Organiſation des Volkslebens erfreut, beſinnt ſich keinen Augenblick, ob die Vernunft welche ihn aus dieſen Werken anſpricht auf eine denkende Perſönlichkeit zurückzuführen ſei. Warum ſoll es mit der Weisheit die wir im großen Organismus des Univerſums finden ein Anderes ſein? warum der Aſtronome die erhabenen Geſetze nach welchen die Bewegung der Geſtirne geſchieht für bewußtlos entſtanden achten? warum die unendliche Schönheit der Natur für bewußtloſe Selbſtgeſtaltung des Stoffes gelten? Wenn dem Geſchichtsforſcher in einem einzelnen Volksleben eine weisheitsvolle Organiſation ſich darſtellt, ſoll er den Geſetzgeber ſuchen, deſſen Verſtand dieſe Ordnung gegründet hat; wenn ihn aber aus der Geſchichte der Menſchheit im Ganzen tiefe Weisheit anſpricht, wenn der Bau der Erde, der Gang der großen Ereigniſſe, die tauſendfache Verkettung der kleinen Umſtände, das Kommen der weltgeſchichtlichen Männer, wenn Alles dieß auf die Erreichung der geiſtigen Ziele unſeres Geſchlechtes ſich berechnet zeigt, ſo ſoll die Geſchichtforſchung nicht nach dem Geſetzgeber fragen, durch welchen es alſo geordnet ſei? Eine bewußtlos wirkende Weisheit iſt ein Widerſpruch in ſich ſelbſt. Und iſt es nicht eine Thorheit, wenn der ſelbſtbewußte Geiſt des Menſchen, dieſe ſich wiſſende Vernunft, die ſeligſte Beſchäftigung darin findet, die objektive Vernunft zu erforſchen, welche in dem Organismus der Welt und in dem Gange der Geſchichte wohnt, aber dann dabei ſtehen bleibt, daß dieſe Vernunft eine bewußtloſe ſei? Soll alſo die bewußtloſe Vernunft die Bewunderung der ſelbſtbewußten ſein? Die bewußtloſe Vernunft ſoll die Schöpferin ſein, der zum Selbſtbewußtſein erwachten nur das Nachdenken bleiben über das, was die bewußtloſe wirkt? Seinen Gipfel erſteigt dieſer Widerſpruch, wenn wir auf das praktiſche Verhalten des Menſchen blicken. Wir finden in unſerem Gewiſſen die ſittlichen Geſetze vor: der Werth des Menſchen beruht darauf, daß er ſie mit Freiheit vollzieht, und wenn er ſie verachtet, ſo ſind ſie dennoch da, richten ihn in ſeinem Innern, üben an ihm eine heilige Nemeſis. Wer hat dem ſelbſtbewußten freien Geiſte dieſe unüberwindlichen Geſetze einge-

ſchrieben? Die bewußtlos waltende Weltſeele, welche träumend auf den Vorſtufen des organiſchen Lebens endlich den Menſchen erſtehen läßt? Dieſe iſt die Geſetzgeberin für den ſelbſtbewußten und freien Geiſt? In der That giebt es jetzt Viele ſonſt verſtändige Männer, denen das die Weisheit dünkt. Im praktiſchen Leben würden ſie Jeden für geiſteskrank achten, welcher eine bewußtlos wirkende Weisheit vorausſetzen würde, aber ihr Denkſyſtem iſt auf dieſe Vorausſetzung gebaut. Die geringe Weisheit eines zweckmäßig zuſammengefügten Mechanismus leiten ſie von dem Verſtande des Mechanikers ab, die unendliche Weisheit, die im Organismus der Welten waltet, von dem Herzen aus durch alle Arterien und Venen dringt, ſetzt ihnen keinen ſelbſtbewußten Geiſt voraus. Sie thun, als ob nur die Vorſtellung der Welt als eines Mechanismus nach dem intelligenten Geiſte zu fragen hätte, welcher dieſen Mechanismus zuſammengefügt, dagegen die den Organismus von innen heraus durchhauchende Weisheit aus ſich ſelbſt ſich erklären würde, während gerade dieſe letztere um ſo ſtärker über ſich ſelbſt hinausweist, je tiefer, innerlicher, zarter ihr Walten iſt. Dieſer ſeltſame Unverſtand ſonſt hell denkender Menſchen liefert den Beweis, daß die konſequente Anwendung unſerer Denkgeſetze auf die Region des Unſichtbaren bedingt iſt durch einen ſittlichen Akt. Denn wenn es in der Region des praktiſchen Lebens als eine Grundvorausſetzung des menſchlichen Geiſtes gilt, daß, wo gegenſtändliche Weisheit ſich findet, ein intelligenter Geiſt als deren Urheber vorausgeſetzt wird, ſo erfordert die einfache Conſequenz, die das ganze Univerſum durchhauchende Weisheit nicht minder auf den intelligenten Geiſt zurückzuführen. Der intelligente, ſelbſtbewußte Geiſt kann nur wo er den intelligenten, ſelbſtbewußten Geiſt gefunden hat, zur Ruhe kommen: das Philoſophiren hat eben darin ſeinen pſychologiſchen Urſprung, daß der ſelbſtbewußte Geiſt des Menſchen Alles, was ſich ſeiner Anſchauung darbietet, in den intelligenten Geiſt als ſeinen Urheber zurückzuführen ſucht. Wenn er nun in dieſer Arbeit abbricht, gerade da, wo es ſich um den entſcheidenden Schritt handelt, durch welchen ſie allein zum Ziele kommt, wenn er bei der im Weltorganismus gefundenen bewußtloſen Vernunft als bei dem letzten ſtehen bleibt und vor dieſer als vor ſeiner eigenen Schöpferin und Geſetz-

geberin ſich beugt, ſo kann dieſer Abfall des Geiſtes von ſich ſelbſt nur für ein Erlahmen der geiſtigen Schwingen gelten, welchen die ſittliche Kraft gebricht, zum göttlichen Geiſte hindurchzudringen. Denn es gehört eine ſittliche That dazu, um in dem Geräuſche der Sichtbarkeit den unſichtbaren Gott, deſſen Leben und Gegenwart in ein ſo tiefes Schweigen gehüllt iſt, als den allein Wirklichen feſtzuhalten. Eine ſittliche That gehört dazu, um ſich zu beugen vor der heiligen Majeſtät und Geſetzgebung; ein wirkliches Feſthalten Gottes kann ja nicht ohne dieſe Beugung bleiben. Die Befangenheit in dem Sichtbaren, als ob dieſes das Reale wäre, lähmt unvermerkt dem Geiſte die Kraft den unſichtbaren Gott zu erfaſſen. Dazu kommt die Hoffnung der vielgeprieſenen Autonomie des menſchlichen Geiſtes, welche beginnen ſoll, wenn man ſich der Heteronomie des perſönlichen Gottes entledigt hat: dieſer ſüße Wahn überredet jene Weiſen, von der eingeſchlagenen Bahn des Forſchens abzuſtehen und eine bewußtlos wirkende Weltſeele, welche erſt im Menſchen zum Selbſtbewußtſein gelange, für das Letzte zu achten. Man bedenkt dabei freilich nicht, wie eben hiemit der menſchliche Geiſt in die vorhin berührte ſchlimme Heteronomie ſich begiebt, daß er, der ſelbſtbewußte, freie Geiſt, nunmehr keine höhere Beſchäftigung mehr hat, als die, dem Walten der bewußtloſen, unfreien Weltſeele bewundernd nachzuforſchen und in ſeinem ſittlichen Handeln nach der freien Bethätigung derjenigen Geſetze zu ringen, welche die bewußtlos und unfrei waltende Weltſeele in ſeinem Inneren niedergelegt hat.

Aehnlich nun, wie in Betreff der Exiſtenz Gottes Beides gilt: erſtlich daß das menſchliche Denken, wenn es nicht von ſich ſelbſt abfallen will, zu Gott gelangen muß, und zweitens, daß die Gedanken den Weg zu Gott nur dann wirklich durchmeſſen, wenn der ſittliche Ernſt des Menſchen ihnen die Kraft bewahrt, verhält es ſich auch mit der Erkenntniß der Gottheit Jeſu, unſeres Herrn. Das Zeugniß, welches Jeſus von ſeiner Gottheit ablegt, theils in dem, was er über das Weſen ſeiner Perſon, theils in dem, was er über ſeine Mittlerſtellung ausgeſprochen hat, iſt ſo beſtimmt und als das Selbſtzeugniß des Auferſtandenen und deſſen, welcher das Gewiſſen der Menſchheit iſt, von ſo mächtiger Beweiskraft, daß der Schluß auf Jeſu wahrhaftige Gottheit unwiderſprechlich ſich vollzieht. Aber doch nur in denen,

welche zu der Erforſchung von Jeſu Perſon den Ernſt des Gewiſſens mitbringen der die Kraft des Erkennens gibt. Wer mit dem Ernſte des Gewiſſens ſich in die Schriften des Paulus verſenkt und was zum Gewiſſen geredet iſt auf ſein Gewiſſen wirken läßt, der erkennt, daß Paulus kein ſolcher Träumer war, um an die Gottheit eines Jeſus zu glauben, der ſich nicht einmal ſelbſt für Gott erklärt hatte, und um all ſein geiſtiges Leben und Wirken auf die Auferſtehung eines Menſchen zu gründen, der wie alle Anderen im Tode blieb. Und wer mit dem Ernſte des Gewiſſens die Worte Jeſu über alle Wahrheiten des Gewiſſens erforſcht, das Lebensbild Jeſu betrachtet und auf ſich wirken läßt, der wird inne, daß der Mann, welcher das Gute in ſolcher Weiſe bezeugt und in ſich verwirklicht hat, kein Schwärmer und kein Lügner war, um ſich ein gottgleiches Weſen beizulegen, wenn ſein Weſen nur ein menſchliches war.

Wäre unſere Ueberzeugung von der Exiſtenz Gottes oder von der Gottheit Jeſu in derſelben Weiſe das unentrinnbare Ergebniß einer Denkoperation, wie dieß der Fall iſt bei einem mathematiſchen Satze, ſo könnte ſie nicht Glaube heißen und keine ſittliche Bedeutung haben; wären aber unſere religiöſen Ueberzeugungen überhaupt nicht ſicher erweisbar, in keiner Weiſe für das Erkenntnißvermögen des Menſchen mit Beſtimmtheit zu erfaſſen, ſondern problematiſcher Art, ſo könnte von einer Verpflichtung zum Glauben, von einem ſittlichen Werthe deſſelben, von dem Gerichtetwerden nach dem Glauben oder Nichtglauben wieder nicht die Rede ſein. Wir haben geſehen, daß die Gottheit Jeſu wie die Exiſtenz Gottes ſicher zu erfaſſen iſt von dem, deſſen Denken durch den Ernſt ſeines Gewiſſens erleuchtet iſt. Glauben heißt: durch den Ernſt des Gewiſſens oder durch Liebe ſicher erfaſſen das Unſichtbare.

Cap. 6.

Die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes.

§. 34.

Es iſt nicht die Abſicht dieſer Zeilen, die Lehre der Schrift von dem heiligen Geiſte eingehend zu beſprechen, aber etliche Bemerkungen

über dieſelbe ſind nothwendig, wenn, was die Schrift vom Sohne ſagt, zur Klarheit für uns kommen ſoll.

Zunächſt ein Wort über die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes.

Daß Jeſus von ſich dem Menſchen redete als von dem ſeinem Vater weſensgleichen Sohne Gottes, dünkte die Israeliten etwas Unerhörtes, obwohl das alte Teſtament ſelbſt dem Sprößlinge Davids an einigen Stellen göttliches Weſen zuerkennt, überhaupt in ſeinen innerſten Lebenstrieben auf die Menſchwerdung Gottes hinarbeitet; daß aber der Geiſt Gottes ein von Gott ſelbſt verſchiedenes Ich ſei, das iſt allerdings erſt durch den Mund Jeſu göttlich geoffenbart.

Das alte Teſtament redet freilich von ſeinem erſten Blatte an von Gottes Hauch. Der Hauch Gottes ſchwebete über den Schöpfungswaſſern, die Himmel ſind durch den Hauch ſeines Mundes gemacht (Gen. 1, 1. Pſ. 33, 6). Alles Leben wird auf dieſen Hauch zurückgeführt (Pſ. 104, 30). Insbeſondere iſt er aber in den Menſchen wirkſam zur Hervorbringung von Kraft, Weisheit, Heiligung, Weiſſagung. Aber nirgends erſcheint er hiebei als ein beſonderes, von dem ihn hauchenden Gotte verſchiedenes Ich: in allen Stellen läßt er ſich verſtehen als das eigene Wehen Gottes, als die Ausſtrömung von Gottes eigener Kraft und Lebensfülle. Auch Worte wie 4 Moſ. 11, 17 (ich will von dem Geiſte nehmen, der auf dir iſt, und auf ſie legen), oder Jeſ. 48, 16 (nun ſendet mich Jehovah und ſein Geiſt) und 63, 10. 11 verlangen keine Ausnahme. Wie ſollte auch die Erkenntniß ſeiner beſonderen Perſönlichkeit in einzelnen Stellen ohne alle Vermittelung hervorbrechen? Durch geſchichtliche Vermittelungen pflegen ſich die lehrhaften Offenbarungen Gottes den Menſchen darzubieten.

Auch Chriſtus ſelbſt hat manchmal in ſolcher Weiſe vom Geiſte Gottes geredet, daß die beſondere Perſönlichkeit deſſelben nicht zu erkennen war. Wollte man bei Jeſu erſter Nennung des Geiſtes, von welcher wir wiſſen, nehmlich in der Unterredung mit Nikodemus, auffallend finden, daß er ſagt: der Wind wehet wo er will, wovon Nikodemus die Anwendung machen ſollte auf den Geiſt, ſo kommt ja doch dem Geiſte ebenſogut ein Wollen zu, wenn es des Vaters eigener Geiſt, als wenn er eine beſondere Perſönlichkeit iſt. „Nicht

ihr ſeid es, die da reden, ſondern der Geiſt eures Vaters iſt es, welcher in euch redet," dieſes Wort an die Zwölfe Matth. 10, 20 läßt in keiner Weiſe auf eine beſondere Perſönlichkeit des Geiſtes ſchließen. Selbſt nicht in der Form, die es bei Lukas hat (12, 12): der heilige Geiſt wird euch zu ſelbiger Stunde lehren, was ihr reden ſollt. Ebenſowenig der Ausſpruch, „wenn ich im Geiſte Gottes die Teufel austreibe" Matth. 12, 28, wofür bei Lucas 11, 20 „im Finger Gottes" ſteht. Auch das Wort in Betreff der Geiſtesläſterung Matth. 12, 31 f. ſetzt die vom Vater unterſchiedene Perſönlichkeit des Geiſtes nicht voraus. Die Unverzeihlichkeit dieſer Läſterung beruht darauf, daß im Geiſte Gott dem Verſtändniß und der Erfahrung des Menſchen *als Gott* ſich offenbart, ſo daß der, zu welchem Gott durch den Geiſt geredet hat, weiß, daß es Gott iſt, der mit ihm geredet hat, während man des Menſchenſohn verkennen konnte: hiemit iſt aber noch nicht geſagt, daß der Geiſt eine beſondere Perſönlichkeit ſei. Es iſt klar, daß alle dieſe Ausſprüche ſehr wohl harmoniren mit der beſonderen Perſönlichkeit des Geiſtes, aber nicht minder gut laſſen ſie ſich erklären, ohne daß dieſe vorausgeſetzt wird.

Anders am letzten Abende, da Chriſtus bei den Jüngern iſt: dieſe Abſchiedsſtunde war zugleich der große Moment, da der Geiſt Gottes als eine beſondere Perſönlichkeit iſt kundgethan worden.

Das Thema des Herrn in Joh. 14—16 iſt der Seegen ſeines Hingangs. Er geht hin, den Jüngern die Stätte zu bereiten, und kommt dann wieder, ſie zu ſich zu nehmen 14, 3. Nach der von Thomas und Philippus veranlaßten Unterbrechung kehrt Jeſus auf den Seegen des Hingangs zurück: ſie werden größere Werke thun als er gethan, denn er gehe zum Vater, ſie ſollen ihn nur bitten in ſeinem Namen, dann werde er es thun (12—14). Er wolle den Vater bitten und dieſer werde ihnen einen anderen Beiſtand geben, den Geiſt der Wahrheit, welcher ewiglich bei ihnen und in ihnen bleiben werde 15—17. Er ſelbſt werde wieder zu ihnen kommen 18—20. Mit ihm werde der Vater in ihnen Wohnung machen 21—23. Der Beiſtand, der heilige Geiſt, welchen der Vater ſenden werde in ſeinem Namen, werde ſie Alles lehren, in Erinnerung an das von Jeſus Geredete 25, 26. Er, Jeſus, laſſe ihnen ſeinen Frieden 27. So

ſollen ſie ſich ſeines Hingangs freuen, welcher ein Kommen zu ihnen ſei, und durch die Schmach, in welcher der Hingang geſchehe, ja nicht irre werden 28—31. Hatte Jeſus ſchon in dem Bisherigen mit großem Ernſte darauf hingewieſen, daß der Seegen ſeines Hingangs nur denen zufalle, die ihn lieben, V. 15, 21, 23, 24, ſo tritt in Cap. 15 dieſes Ermahnen in den Vordergrund: wie die Rebe am Weinſtock bleiben muß, um Früchte zu tragen und nicht in's Feuer geworfen zu werden, ſo ſollen die Jünger bleiben in ihm, dem urbildlichen Weinſtocke 1—8, bleiben in der Liebe und wirken in der Liebe, in welche ſeine Gnadenwahl ſie hineingezogen 9—17, unbeirrt von dem Welthaſſe, welcher den Knecht treffen müſſe, wie er den Herrn getroffen 18—25. Aber in 15, 26 kehrt Jeſus von der Bedingung, unter welcher ſein Hingang ihnen zum Seegen wird, in einer überaus ſchönen Wendung zu dieſem Seegen ſelber zurück; mag die Welt die Zeugen Chriſti noch ſo ſehr haſſen, wenn der Beiſtand kommt, welchen Jeſus ihnen ſendet von dem Vater, der Geiſt der Wahrheit, welcher von dem Vater ausgeht und von Jeſu zeugen wird, ſo werden die Jünger gar nicht anders können als bezeugen, was ſie in Jeſu Umgang erfahren, der Geiſt des Zeugniſſes wird ſie nicht ruhen laſſen und Jeſu Vorherverkündigen wird ſie davor bewahren, durch die hereinbrechenden Leiden irre zu werden 15, 26—16, 5. Darauf bringt Jeſum der Anblick von der Jünger Traurigkeit über ſeine Abſchiedsworte, ihnen zu wiederholen, was er in Cap. 14 bezeugt hat: es iſt Euch gut, daß ich hingehe 16, 6 und 7. Hingegangen ſendet er ihnen den Geiſt V. 7, welcher die Welt ſtraft 8—11, aber die Jünger als der Geiſt der Wahrheit in die ganze Wahrheit leitet 12—15. Aber auch Jeſum ſehen die Jünger wieder, gerade weil er zum Vater geht 16; wenn die Geburtsſtunde vorüber iſt, ſo werden ſie ihn in ſolcher Weiſe wieder ſehen, daß das Fragen und das Reden in Sprüchwörtern aufhört und das Bitten in ſeinem Namen beginnt 19—27.

Das eigenthümliche Hin- und Hergehen Jeſu zwiſchen des Geiſtes Kommen und ſeinem eigenen Kommen, das wir in dieſem Abſchnitte finden, kann zwar für einen Augenblick die Frage erwecken, ob nicht des Geiſtes Kommen und Jeſu Kommen daſſelbe, ob nicht der ver-

klärte Jeſus ſelbſt der Geiſt ſei, welcher kommen ſoll. Weil Jeſus hingeht, ſo wird er wieder kommen 14, 3, wird der Geiſt kommen 15—17, Jeſus kommen V. 18—20, der Geiſt die Worte Jeſu auslegen V. 25 und 26. Und in Cap. 16 wieder: weil Jeſus hingeht, ſo wird der Geiſt kommen 7—15, Jeſus wieder kommen 16—27. Allein die genauere Betrachtung erkennt, daß dieſes nur ein Schein und daß die Rede Jeſu vielmehr ein entſcheidender Beweis für die perſönliche Verſchiedenheit des heiligen Geiſtes ſowohl von dem Vater als von Jeſu iſt.

Zuvörderſt bemerke man, daß wenn in 14, 15—23 denen, die Jeſum lieben, das Kommen des Geiſtes, das Kommen Jeſu, das Kommen des Vaters verheißen iſt, der Geiſt und der verklärte Jeſus ebenſo wie der verklärte Jeſus und der Vater verſchiedene Ichheiten ſein werden: es iſt offenbar ein dreifaches Kommen, was der Herr verheißt.

Zum andern: wenn Jeſus den Geiſt einen anderen Beiſtand nennt 14, 16, welchen der Vater in Jeſu Namen ſenden wird, ſo daß dann „Jener" die Jünger erinnern wird an Alles, was ihnen Jeſus geſagt hat V. 26, wenn ferner Jeſus ſelbſt den heiligen Geiſt ſendet 15, 26. 16, 7, und „Jener" dann Jeſum verklärt, indem er nicht von ſich ſelbſt redet, ſondern was er hört und aus der Fülle Jeſu entnimmt 16, 13—15: iſt es nicht klar, daß dieſe Ausdrücke theilweiſe kaum, theilweiſe gar nicht vereinbar ſind mit der Vorausſetzung, als wäre der verklärte Jeſus ſelber der heilige Geiſt?

Endlich wenn der verklärte Jeſus den Geiſt von dem Vater ſenden 15, 26 und der alſo geſendete nicht von ihm ſelber reden wird, ſondern nur das, was er hört und aus dem, das Chriſti iſt, entnimmt 16, 13 ff.: ſo iſt das eine Redeweiſe, welche ſich offenbar nicht geziemen würde, im Falle der Geiſt die Kraft und Lebensfülle des Vaters ſelber wäre.

Eben deßhalb liegt auch in dem Ausſpruche des Auferſtandenen bei Lucas 24, 49.: „ſiehe ich ſende die Verheißung meines Vaters auf Euch," die Vorausſetzung der perſönlichen Verſchiedenheit des Geiſtes vom Vater und vom Sohn.

Daß dieſelbe in dem Taufbefehl bei Matth. (Cap. 28, 19) enthalten iſt, darauf wurde ſchon früher hingewieſen.

Auch die apostolische Lehre enthält mit völliger Deutlichkeit die persönliche Unterschiedenheit des Geistes von dem Vater und von dem verklärten Jesus. So schon wenn Petrus die Christen begrüßt als Erwählte nach der Vorersehung des Vaters in der Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung des Blutes Christi 1 P. 1, 2. Oder wenn Johannes den Gemeinden Gnade wünscht von dem, welcher ist und war und kommt und von den sieben Geistern (d. h. dem siebenfach wirkenden Geiste), welche vor dem Throne Gottes sind, und von Jesu Christo, dem treuen Zeugen ꝛc. Apok. 1, 4 f. Oder wenn Paulus den zweiten Corintherbrief mit dem Segen schließt: die Gnade des Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit Euch Allen 13, 13. Ebenso in 1 Cor. 12, 4—6: es sind mancherlei Gaben, aber es ist derselbe Geist, und es sind mancherlei Aemter, aber derselbe Herr, und es sind mancherlei Wirkungen, aber derselbe Gott. Besonders einleuchtend ist die eigene Persönlichkeit des heiligen Geistes, wenn Johannes in der Apok. 22, 17 sagt: der Geist und die Braut sprechen: komm. Der Geist könnte ja den erhöheten Jesus nicht um sein Kommen bitten, wenn er Jesus selber wäre, und es würde dem Geiste nicht geziemen, den Sohn zu bitten, wenn er der Geist des Vaters selber wäre. Ebenso bestimmt erhellt die persönliche Unterschiedenheit des Geistes von dem verklärten Jesus bei Paulus, wenn Jesus zur Rechten Gottes, der Geist aber in den Herzen der Gläubigen für sie bei Gott eintritt. Wiederum seine persönliche Verschiedenheit von dem Vater in seinem Eintreten bei dem Vater für uns und darin, daß der Vater, welcher die Herzen erforschet, des Geistes Sinn versteht. Nicht minder, wenn Paulus von dem Geiste sagt, daß er der vollkommene Offenbarer Gottes sei, weil er Alles, auch die Tiefen Gottes erforsche: von Gottes eigenem Geiste würde sich ja dieß von selber verstehen Röm. 8, 34. 26 f. 1 Cor. 2, 10 f. *)

*) Diese paulinischen Aussprüche, enthalten in dem Römer- und den Corintherbriefen, sind noch besonders bemerkenswerth gegenüber von einer Kritik, welche das johanneische Evangelium für unecht, dazu in den Synoptikern alle diejenigen Aussprüche für ungeschichtlich erklärt, in denen ein Selbstzeugniß Jesu von seiner Gottheit enthalten ist. Mit Joh. 14—16

Was den Johannes betrifft, ſo hat man nicht ohne Schein ſeinen Ausſpruch im Evg. 7, 39: „heiliger Geiſt war noch nicht, denn Jeſus war noch nicht verkläret," dafür geltend gemacht, daß der verklärte Jeſus ſelber der heilige Geiſt ſei. Aber — um von Apok. 22, 17 zu ſchweigen — wie unwahrſcheinlich iſt dieß bei dem, welcher die Reden Jeſu in Cap. 14—16 referirt! Iſt in dieſen Reden die Identität des heiligen Geiſtes mit dem verklärten Jeſus bloſer Schein, ergibt ſich vielmehr gerade aus ihnen des Geiſtes unterſchiedene Perſönlichkeit, ſo kann auch in 7, 39 die Identität nur ſcheinbar ſein. Daß Johannes nicht ſagen will, es habe erſt von Jeſu Verklärung an heiligen Geiſt gegeben, verſteht ſich bei einem Israeliten von ſelbſt und iſt aus Stellen wie 1, 32—34. 3, 8 ausdrücklich zu ſehen. Der Sinn des Apoſtels kann alſo nur dieſer ſein, daß mit Jeſu Verklärung eine neue, bis jetzt nicht dageweſene Weiſe der Gegenwart und Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes begonnen habe, durch welche das Wort Jeſu in V. 37 und 38 in Erfüllung gieng. Dieſe Erklärung entſpricht ganz der Weiſe, wie Jeſus ſelbſt in Cap. 14—16 von ſeinem Hingange als der Bedingung für das Kommen des heiligen Geiſtes ſpricht. Die heilige Vergeiſtigung der menſchlichen Leiblichkeit Jeſu begründet eine neue Epoche in dem Wirken des göttlichen Geiſtes. Theils iſt nun Jeſus ſelber Geiſt, wie in ſeinem Inneren, ſo in ſeiner Leiblichkeit, welche eine geiſtige Leiblichkeit geworden iſt, und wir haben deßhalb allerdings an Jeſu einen uns lebendigmachenden, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit in ſein Bild umgeſtaltenden heiligen Geiſt (1 Cor. 15, 45. 2 Cor. 3, 17 f.), theils iſt kraft der Verklärung Jeſu auch das dritte göttliche Ich, welches vorzugsweiſe in der Schrift „heiliger Geiſt" genannt wird, in eine neue, die vollkommene Weiſe des Wirkens eingetreten: in der Ge-

---

fällt in dieſem Falle auch Luc. 24, 49 und der Taufbefehl hinweg, denn wie der letztere, ſo würde auch das Wort „ſiehe, ich ſende auf Euch die Verheißung meines Vaters" die Gottheit Jeſu beweiſen. Aber woher hat denn dann Paulus ſeine Ueberzeugung, daß der Geiſt eine beſondere Perſönlichkeit ſei? Eine beſonnene Kritik muß erkennen, daß jene Ausſprüche Jeſu die unentbehrliche Vorausſetzung ſind, wenn man die Geneſis der pauliniſchen Lehrweiſe von dem Geiſte verſtehen will.

meinschaft des verklärten Heilandes, welcher auf die seelisch leiblichen Menschen geistleiblich wirkt, beginnt auch für den heiligen Geist die Möglichkeit nun erst das menschliche Wesen in seinen Wurzeln anzufassen. Johannes meint mit seinem Worte „noch nicht war heiliger Geist, denn Jesus war noch nicht verklärt" allerdings nicht bloß dieß, daß für das dritte göttliche Ich mit Jesu Verklärung eine neue Weise des Wirkens begonnen habe: auch der verklärte Heiland selbst fällt unter die Bezeichnung „heiliger Geist", der Apostel läßt mit Absicht den Artikel weg, der Auferstandene hat ja sofort „heiligen Geist" ausgehaucht 20, 22. Aber keineswegs ist das dritte göttliche Ich von Johannes ausgeschlossen; keineswegs gesagt, daß nur der verklärte Jesus „heiliger Geist" sei.

Drei große Schritte sind es hienach, in welchen die Offenbarung des göttlichen Wesens durch Christum und die Apostel vorwärts schreitet. Der erste ist, daß der Mensch Jesus sich selbst als Gotte wesensgleich neben Gott stellt, indem er sich eine Mittlersstellung zwischen Gott und der Welt zuerkennt, wie sie nur dem, der Gotte wesensgleich ist, zukommen kann, und sich zugleich direkt als den Sohn Gottes im Sinne der Wesensgleichheit mit ihm und der vorweltlichen Zeugung aus ihm bezeichnet. Dieß thut er durch sein ganzes öffentliches Wirken hin. Der zweite Schritt ist, daß Jesus den heiligen Geist Gottes als ein besonderes, vom Vater und Sohn verschiedenes Ich erkennen lehrt. Dieß thut er am Abend vor seinem Sterben und nach seiner Auferstehung. Dieser Zeitpunkt war es, in welchem kraft der Verklärung Jesu die neue, vollkommene Epoche der Geistesausgießung begann, jetzt erst konnte der heilige Geist die Menschen in ihrem Grunde erfassen und neu gestalten, daher war auch jetzt der Zeitpunkt für das Offenbaren seiner besonderen Persönlichkeit da. Der dritte Schritt ist, daß Petrus, Paulus und Johannes den präexistenten Sohn als die Quelle der alttestamentlichen Offenbarungen und daß ihn Paulus und Johannes als den Vermittler der Weltschöpfung und des Weltbestandes, sowie als das Urbild der Schöpfung erkennen, — eine Entwicklung der vom Herrn selbst in seinen Reden ihnen gegebenen Winke, aber freilich eine solche Entwicklung, die nur kraft besonderer Offenbarungen des erhöheten Heilandes möglich war.

Cap. 7.

Die ewige Zeugung des Sohnes.

1) Die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater.

§. 35.

Die Weſensgleichheit mit dem Vater und der eigenthümliche vorweltliche Urſprung aus ihm, das ſind die Momente, welche den Begriff der Gottesſohnſchaft konſtituiren. Durch das Letztere iſt eine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater gegeben.

Und wie der Ausdruck „Sohn Gottes", ſo ſchließen auch die anderen Bezeichnungen der Schrift „Abbild des unſichtbaren Gottes, Abglanz ſeiner Herrlichkeit, Gepräge ſeines Weſens, Wort Gottes" neben der Weſensgleichheit des Sohnes ſeine Abhängigkeit in ſich ein. Das Bild hat ſeinen Urſprung aus dem Urbild, die Abſtrahlung aus der Herrlichkeit, die Abprägung aus dem Weſen, das Wort aus dem, der es ſpricht.

Dieſes Verhältniß der Abhängigkeit liegt auch ſonſt der Redeweiſe der Schrift von dem Vater und dem Sohne als Vorausſetzung zu Grunde.

Das neue Teſtament ſetzt an vielen Stellen „Gott", wo nach dem Zuſammenhang nur der Vater zu verſtehen iſt, gebraucht dann alſo die Bezeichnung Gott nicht für die Totalität von Vater und Sohn (und Geiſt), ſondern der Vater iſt ihm Gott im eminenten Sinn. So in Ausſprüchen Jeſu ſelbſt z. B.: „alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingeborenen Sohn ſandte" Joh. 3, 16 und wieder 17 und 18, während in 5, 36 und 10, 36 „der Vater hat geſandt"; „der Vater, Gott, hat verſiegelt des Menſchen Sohn" 6, 27; nun iſt des Menſchenſohn verkläret und Gott iſt verkläret in ihm, wenn Gott verkläret iſt in ihm, ſo wird Gott ihn verklären in ſich" 13, 31 f., während in 17, 1 ff. „Vater, verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche, ich habe dich verherrlicht und nun verherrliche du mich, Vater!" „Glaubet an Gott und an mich glaubet" 14, 1 vrgl. mit 2. In Wor-

ten des Paulus z. B.: „wir haben Frieden zu Gott durch unſeren Herrn Jeſum Chriſtum“ Röm. 5, 1. Gott hat ſeinen Sohn geſandt“ 8, 3. „Gott hat ſeines eigenen Sohnes nicht verſchonet“ 31 und 32. „Chriſtus iſt zur Rechten Gottes und vertritt uns“ 8, 34. In Worten des Johannes z. B. „daran iſt erſchienen die Liebe Gottes unter uns, daß Gott ſeinen eingeborenen Sohn geſandt hat“ 1 Joh. 4, 9 f. „Niemand hat Gott je geſehen, der eingeborene Sohn, der in dem Schooß des Vaters iſt, der hat ausgelegt“ Joh. 1, 18. Apok. 1, 1: Offenbarung Jeſu Chriſti, welche ihm gegeben hat Gott. Sehr deutlich iſt es auch in Hebr. 1, 1—3, daß unter Gott der Vater gemeint wird.

Man hat etliche Stellen von Paulus zu finden geglaubt, in welchen dieſer Apoſtel unter Gott die Totalität von Vater, Sohn und Geiſt verſtehe, beſonders Eph. 4, 6 und Röm. 11, 36 — allein auch in dieſen iſt es in der That nicht der Fall. In der erſteren heißt es ja ausdrücklich: Ein Gott und Vater, der Herr (Chriſtus) und der Geiſt ſind ſchon in V. 5 und 4 genannt; aber auch in Röm. 11, 36 iſt nur an den Vater zu denken, denn weder das „durch ihn“ noch das „zu ihm iſt Alles“ kommt je ſonſt vom heiligen Geiſte, wohl aber beides vom Vater vor (1 Cor. 8, 6. Hebr. 2, 10). In 1 Cor. 15, 28 ſtellen die Worte „dann wird auch er ſelbſt der Sohn ſich unterthan machen dem, der ihm Alles untergethan hat“ außer Zweifel, daß in den nachfolgenden „auf daß Gott ſei Alles in Allem“, nicht die Dreiheit vom Vater, Sohn, Geiſt, ſondern nur der Vater zu verſtehen iſt.

Ein weiterer Beweis, daß den Apoſteln der Vater im eminenten Sohne Gott iſt, der Sohn alſo in einer Abhängigkeit vom Vater gedacht wird, liegt in dem Umſtande, daß ſie bei ihren Zuſammenſtellungen der drei höchſten Namen nicht ſagen „Vater, Sohn, Geiſt“, ſondern „Gott, Sohn, Geiſt“, alſo nur den erſten der drei mit dem Gottesnamen bezeichnen. So Petrus in I, 1, 2.: nach der Zuvorverſehung Gottes, des Vaters, in Heiligung des Geiſtes, zum Gehorſam und zur Beſprengung des Blutes Jeſu Chriſti.“ So Paulus in 2 Cor. 13, 13: „Die Gnade des Herrn Jeſu Chriſti und die Liebe Gottes und die Gemeinſchaft des Geiſtes mit euch Allen.“ Und in

1 Cor. 12, 4—6: „es ſind mancherlei Gaben, aber Ein Geiſt, und mancherlei Aemter, aber Ein Herr, und mancherlei Wirkungen, aber Ein Gott, welcher wirket Alles in Allem.“ Ebenſo Johannes in der Offenbarung 1, 4—6: „Gnade ſei mit Euch von dem, welcher iſt und war und kommt und von den ſieben Geiſtern, welche ſind vor ſeinem Throne und von Jeſu Chriſto — — welcher uns gemacht hat zu Prieſtern Gotte und ſeinem Vater (vielleicht ſogar: ſeinem Gotte und Vater)“. Anders würde es ſich freilich in 1 Joh. 5, 7 verhalten „der Vater, das Wort und der heilige Geiſt,“ — aber es iſt bekannt, daß dieſe Stelle nach allen Anzeichen unecht iſt.

Ausdrücklich wird die Abhängigkeit Chriſti von dem Vater ausgeſprochen in den pauliniſchen Stellen „Alles iſt euer, ihr aber ſeid Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes“ und „Haupt des Weibes iſt der Mann, Haupt Chriſti iſt Gott“ 1 Cor. 3, 23 und 11, 3 *). Und zwar iſt hier von dem erhöheten Chriſtus die Rede.

Von dem Präexiſtenten ſchreibt Johannes, „das Wort war zu Gott hin“. Er nennt dann das Wort auch ſelbſt Gott, aber den, zu welchem es hin iſt, bezeichnet er als „den Gott“, Joh. 1, 1.

Allein der Vater heißt ſogar geradezu „Chriſti Gott.“ Chriſtus ſelbſt nennt ihn ſo und zwar nicht bloß in jenem Schmerzensrufe am Kreuze, ſondern auch nach der Auferſtehung und Verherrlichung. „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott“ Joh. 20, 17. „Ich habe deine Werke nicht völlig gefunden vor meinem Gott“ Apok. 3, 2. Wer überwindet, den will ich machen zu einem Pfeiler in dem Tempel meines Gottes und will auf ihn ſchreiben den Namen meines Gottes und den Namen der Stadt meines Gottes, welche herabfährt aus dem Himmel von meinem Gotte und meinen Namen den neuen“ V. 12. Auch in 2, 7 ſcheint die richtige Lesart „dem Ueberwinder will ich geben von dem Baume des Lebens, welcher iſt in dem Pa-

*) Oſiander bemerkt zu letzterer Stelle, daß man zunächſt an die Menſchheit Chriſti zu denken habe, fügt aber doch auch bei, „es beruht aber dieſe auch im Stande der Erhöhung nicht aufgehobene Unterordnung ſeiner menſchlichen Natur auf einer gewiſſen Abhängigkeit ſelbſt der höhern (als des Sohnes) vom Vater, Joh. 5, 26. 1, 1. — —“.

radieſe meines Gottes.“ Ob in Stellen wie Röm. 15, 6. 2 Cor. 11, 31. Eph. 1, 3. Col. 1, 3 zu überſetzen iſt „der Gott und Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti“ oder „Gott und der Vater unſeres Herrn ꝛc.“ mag zweifelhaft bleiben, aber in Eph. 1, 17 nennt Paulus mit hellen Worten den Vater „den Gott“ unſeres Herrn Jeſu Chriſti. Und ſchwerlich wird es der unbefangenen Auslegung genügen können, wenn zu dieſen Stellen bemerkt wird, Gott ſei Chriſti Gott nach der menſchlichen, ſein Vater nach der göttlichen Natur, als Gottmenſch habe Chriſtus den Vater gemeinſam mit uns zu ſeinem Gott. Allerdings haben wir keinen Ausſpruch, in welchem der Vater ausdrücklich auch gegenüber vom präexiſtenten Logos ſein Gott hieße. Aber der Sohn iſt in ſeiner Verherrlichung in die ganze Herrlichkeit, die er zuvor hatte, zurückgekehrt (Joh. 17, 5); daß er Menſch geblieben iſt, war hingegen kein Hinderniß; der Gottmenſch iſt nicht minder Gott als der Logos vor der Menſchwerdung, und die Menſchheit iſt ja nur an ihm da als aufgenommen in die perſönliche Einheit mit ſeinem Gottesweſen. Deßwegen müſſen wir ſagen, daß wenn der Ausdruck „der Gott des Logos“ ungebührlich wäre, auch der andere „der Gott des erhöheten Heilandes“ ſich nicht gebühren könnte. Iſt der vorirdiſche Sohn Gottes „Sohn, Wort, Abglanz, Gepräge“, und iſt er „zu dem Gott hin“, ſo iſt ja wirklich nicht abzuſehen, warum „der Gott“ nicht auch „ſein Gott“ heißen könnte. Man bemerke auch, daß wenigſtens in den apokalyptiſchen Stellen der Zuſammenhang nicht auf die barmherzige Niedrigkeit, ſondern auf die Majeſtät deſſen deutet, deſſen Gott der Vater heißt: dennoch heißt der Vater ſein Gott.

Nimmermehr freilich ſoll uns gegenüber von dieſen Schriftzeugniſſen, die auf die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater weiſen, das große Wort Jeſu in den Schatten treten, „taufet ſie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes“. Hier iſt der Gottesname für alle drei Ichheiten vorbehalten. Und dieſes Wort iſt ein Fundamentalwort der Gemeinde, weil es das Einſetzungswort der Taufe iſt, welches bei jedem Taufakt wieder ertönen ſoll. Ihm tritt zur Seite, daß Johannes in der Apok. 21, 5—7 Jeſum

*) So Stier zu Eph. 1, 3 mit Bezugnahme auf Theophylakt und Theod. Mopſv.

in der Einheit mit dem Vater auf dem Throne erblickt und in 1, 8 unter dem Herrn-Gott Jesum in der Einheit mit dem Vater versteht.

Aber wie es gegen das innerste Herz der christlichen Wahrheit wäre, die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater in einer Weise zu behaupten, welche der wahren Gottheit des Sohnes irgend zu nahe träte, so wäre es gegen die Ehrfurcht vor der Schrift, wenn wir die Zeugnisse von der Abhängigkeit des Sohnes ignoriren wollten. Wer die Abhängigkeit des Sohnes leugnete, der müßte die Apostel beschuldigen, daß sie mit ihrer Zusammenstellung „Gottes, Jesu Christi, des Geistes" einen niedrigen Standpunkt der Erkenntniß Christi verrathen. Daß der Vater „Christi Gott" sein soll und daß Christus selbst und die Apostel, wenn sie von Gott schlechthin reden, so oft nur den Vater meinen, könnte er nicht verstehen.

Nur indem wir die wahre Gottheit und die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater zugleich festhalten, bleiben wir auf dem wahrhaft schriftmäßigen Wege.

Auch die Stellung des Sohnes in der göttlichen Haushaltung spiegelt uns überall seine Wesensabhängigkeit von dem Vater wieder. Der Sohn hat nicht bloß während seines irdischen Lebens zu dem Vater gebetet, des Vaters Werk gethan, seinen Geboten gehorcht, seinen Kelch getrunken, sondern schon sein Kommen selbst beruhte auf des Vaters Heiligen und Senden des Sohnes, dem der Sohn gehorsam war*). Ferner: nicht bloß, daß der Sohn erhöhet wurde und alle Macht im Himmel und auf Erden und das Gericht empfangen hat, beruht auf des Vaters That und Gabe, sondern auch nach der Erhöhung bekennt der Sohn seine Abhängigkeit fort und fort, indem er bittend und priesterlich vertretend für die Sünder vor den Vater tritt. Auch das Sehnen des irdischen Jesus nach dem Hingang zu dem Vater Joh. 14, 28 bezeugt das beständige Größersein des Vaters: eben um deßwillen, weil der Vater größer als Er und darum seine Heimath ist, sehnt sich der Sohn nach dem Heimgang zu ihm: sein Sehnen ist, wieder vollkommen zu sein zu dem Vater hin (Joh. 1, 1 und 18), von welchem er ausgegangen ist (16, 28). Das Ende der Welt-

*) Joh. 11, 41 f. Cap. 17. 8, 16. 10, 36. Hebr. 10, 5—9.

entwicklung ist, daß, nachdem dem Sohne Alles untergethan worden ist, auch der Sohn selbst unterthan wird dem, der ihm Alles untergethan hat, auf daß Gott sei Alles in Allem 1 Cor. 15, 28. Und dieses Ende der Welt entspricht ihrem Anfange. Denn zwar ist das All durch den Sohn, aber aus dem Vater, welcher durch ihn die Welten gemacht hat, und zwar ist Alles zu dem Sohne, aber doch ist auch dieses „zu dem Sohne" wieder von dem Worte umschlossen, daß Alles aus, durch und zu dem Vater ist. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 2. Col. 1, 16. Joh. 1, 3. Röm. 11, 36.

Das Wort Jesu in Joh. 17, 3 kann unmöglich dahin verstanden werden, als ob Jesus den Vater im Gegensatze gegen sich selbst den einzigen wahrhaftigen Gott nennete, somit sich selbst die Gottheit absprächе; damit träte ja dieser Ausspruch nicht bloß mit allem übrigen Selbstzeugnisse Jesu, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch, sofern nur, wenn der Gesandte Gottes göttlichen Wesens ist, unsere Erkenntniß desselben Quelle ewigen Lebens sein kann. Den Gegensatz gegen den Einigen wahrhaftigen Gott bilden vielmehr alle die Nichtgötter, welche der Wahn der Menschen zu Göttern gemacht hat. Dagegen erhellt auch aus dieser Stelle, daß der Vater auch neben dem Gott-Sohn der Gott im eminenten Sinne ist, nicht bloß sofern Jesus ihn preist als den, der ihn gesendet hat, sondern auch sofern es der Vater ist, den Jesus den Nichtgöttern als den Einen wahrhaftigen Gott gegenüberstellt. Nun ist zwar dieses Gebetswort ein Wort des erniedrigten Sohnes, aber wir haben gesehen, daß die Schrift auch, wo sie vom vorirdischen und wo sie vom erhöheten Sohne redet, in entsprechender Weise sich auszudrücken pflegt.

Eben deßhalb ist der Name „Sohn Gottes", in welchen Christus selbst, Paulus, der Hebräerbrief und Johannes das eigenthümliche Wesen Christi niederlegen, eine so treffende Bezeichnung, weil er Beides zugleich in sich befaßt, Christi Wesensgleichheit mit dem Vater und seine Abhängigkeit von ihm.

So bestimmt die Apostel die Gottwesenheit Christi aussprechen, so finden wir doch in keiner ihrer Schriften eine Andeutung, wie dieselbe mit dem Monotheismus zusammenstimme. Auch nirgends etwa eine Belehrung, daß die Weise, wie die Gottwesenheit Jesu mit der

Einheit Gottes zu vereinigen ſei, vorerſt ein unergründliches Geheimniß bleibe. Die Vereinbarkeit erſcheint vielmehr als eine ſelbſtverſtändliche Sache, über die man gar nicht zu reden braucht. Mancherlei Bedenken gegen die apoſtoliſche Predigt treten uns bei den Gemeinden im N. T. entgegen, aber nirgends die Frage, ob die Gottheit Chriſti mit der Einheit Gottes harmonire. Und doch lag dieſe Frage ſo nahe, ſowohl den israelitiſchen Chriſten, welchen der ſtrenge Monotheismus Gewiſſensſache war, als den Chriſten aus den Heiden, denen die Einheit Gottes als neues Geiſteslicht aufgieng. Wie erklärt ſich dieſe merkwürdige Thatſache? Beſonders bemerkenswerth iſt hier die Redeweiſe Pauli in 1 Cor. 8. Dem heidniſchen Polytheismus ſtellt er den Monotheismus der Chriſten mit den Worten gegenüber: „wir wiſſen, daß kein anderer Gott iſt, als Einer, denn obwohl ſind die man Götter nennt, ſei es im Himmel, ſei es auf der Erde, wie denn viele Götter und viele Herren ſind, ſo haben doch wir nur Einen Gott, den Vater, aus welchem das All und wir zu ihm, und Einen Herrn Jeſum Chriſtum, durch welchen das All und wir durch ihn," V. 4—6. Iſt denn nun nicht gerade dieſes chriſtliche Bekennen Jeſu Chriſti als des Herrn, durch welchen das All, neben dem Vater, aus welchem das All, eine Veranlaſſung zum Verdacht polytheiſtiſcher Sinnesweiſe? Aber der Apoſtel hat dabei in Betreff der Einheit Gottes ein ſo gutes, ſo ſicheres Gewiſſen, daß er den Monotheismus der Chriſten eben damit bekräftigt, ſie haben nur Einen Gott, den Vater, aus welchem das All, und nur Einen Herrn Jeſum Chriſtum, durch welchen das All, während es bei den Heiden viele Herren und viele Götter ſeien. Hier ſehen wir, wie entſchieden die Chriſten den Herrn Chriſtum in Abhängigkeit von dem Vater dachten. Den Vater nennt er Gott, Chriſtum nennt er den Herrn. Von dem Einen Gott, dem Vater ſagt er, „aus welchem das All und wir zu ihm," von dem Einen Herrn, „durch welchen das All, durch welchen wir". „Chriſtus iſt der Herr, welcher die erſte und zweite Schöpfung vermittelt, der Vater iſt der Gott, welcher der Urquell des All und ſein höchſtes Richtungsziel, ferner: Chriſtus iſt Gott, aber der Vater iſt nicht bloß unſer, ſondern auch Chriſti Gott, die Gottheit des Sohnes verſtößt nicht gegen den Monotheismus, weil er der Sohn iſt, der ſeinen

Urſprung aus dem Vater hat“: dieß waren die Anſchauungen, kraft deren die Vereinbarkeit des Bekenntniſſes von der Gottweſenheit Chriſti mit der Einheit Gottes gar nicht in Zweifel kam. Sie enthalten gegenüber dem entwickeltſten religiöſen Wahrheitsgefühl, nicht minder gegenüber der philoſophiſchen Kritik die volle Erweiſung, daß die Beugung der Kniee vor Chriſto keine Verſündigung iſt wider das erſte Gebot. „Das Unbedingte kann nur als ein Einziges gedacht werden, eine Mehrheit von Abſoluten höbe den Begriff der Unbedingtheit auf, da man nicht umhin könnte, dieſe mehreren Abſoluten als unter einander in Relation ſtehend zu denken*).“ Sie würden ſich gegenſeitig zur Schranke werden. Iſt aber der, vor welchem wir, wie vor dem Vater, die Kniee beugen, den wir ehren, wie wir den Vater ehren, der Sohn des Vaters, aus ihm gezeugt und mit ſeinem Willen und Weſen in Willen und Weſen des Vaters verſenkt, ſo kann von einer Schranke, die der Vater an dem Sohne hätte, nicht die Rede ſein.

Auch den heiligen Geiſt ſtellt die Schrift wie den Sohn in Abhängigkeit von dem Vater. Auch bei ihm liegt der Beweis hiefür ſchon in dem Namen: „Hauch Gottes“ iſt die Bezeichnung, welche die Sprache der Schrift ihm giebt. Darin liegt ſein Urſprung von dem Vater. Er iſt das Wehen Gottes. Ob in dem Worte Jeſu Joh. 15, 26 „wenn der Beiſtand kommen wird, welchen ich Euch ſenden werde von dem Vater, der Geiſt der Wahrheit, welcher von dem Vater ausgeht, jener wird zeugen von mir“ — nicht bloß der Ausgang des Geiſtes in die Jünger, ſondern auch der eigene Weſensausgang deſſelben mit gemeint iſt, muß zweifelhaft bleiben. Die Abſicht des Verſes iſt zu ſagen, daß, wenn der von Chriſto zeugende Geiſt komme, aller Welthaß die Jünger nicht werde vom Zeugniß abhalten können, und dieſer Gedanke iſt es, welchem auch die Worte dienen, „welcher vom Vater ausgeht“: ſo fern ſie ihm nun am kräftigſten dienen, wenn wir den eigenen Weſensurſprung des Geiſtes aus dem Vater mitverſtehen, iſt dieſe Auslegung nicht ohne Wahrſcheinlichkeit. Ferner: wie die Abhängigkeit des Sohnes von

*) Worte von Rothe, theol. Ethik §. 8.

dem Vater daraus erhellt, daß es die Seligkeit des Sohnes ist, sich in den Vater zu versenken, so die des Geistes daraus, daß es seine Seligkeit ist, die Tiefen Gottes zu erforschen 1 Cor. 2, 10. Stillschweigend wird die Abhängigkeit des Geistes von dem Vater gelehrt, wenn Christus so oft zu dem Vater, niemals aber zum heiligen Geist betet, wie denn auch die Apostel nie ihr Gebet zu dem heiligen Geiste wenden, sondern der Vater ist es, den sie um den Geist anflehen, z. B. Eph. 1, 17. 3, 16. Dagegen betet der heilige Geist aus unserem Herzen zu dem Vater, wie Christus zur Rechten Gottes für uns bei dem Vater eintritt: es giebt ein immergöttliches Beten zu Gott, so entschieden ist die Abhängigkeit des Sohnes und Geistes von dem Vater. Endlich wie der Sohn die Menschen zum Vater hinführt, so ist auch der Geist des Vaters Bote an uns und der Führer der Menschen zum Vater hin. Der Vater sendet ihn uns, die Kindschaft des Vaters ist es, die er in uns bewirkt, indem er uns in's göttliche Leben zeugt, die Kindschaft des Vaters ist es, die er den Glaubigen bezeugt, daß sie rufen „Abba, lieber Vater", Röm. 8, 14—16.

2) Die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

§. 36.

Hierauf wollen wir versuchen, den anderen Faktor der Sohnschaft, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater nach ihren einzelnen Momenten schriftmäßig darzustellen.

a) Der Anfang ist zu machen mit Christi Worte: „Wie der Vater Leben in sich hat, so hat er gegeben auch dem Sohne Leben in sich zu haben" Joh. 5, 26. Christus begründet hiemit seine Versicherung, daß die Stunde komme, da die Todten hören werden die Stimme des Sohnes Gottes, und die sie hören, leben werden. Hieraus und aus dem ganzen Zusammenhange ist deutlich, daß das Leben in sich haben des Sohnes in einem wesentlich anderen Sinne gemeint ist, als in welchem es nach 6, 53. und 1 Joh. 3, 15. von jedem Glaubigen gesagt werden kann. Die Glaubigen erhalten aus Christo Leben in sich, so daß sie kraft ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo über den Tod hinaus sind, Christus hat Leben in sich so,

daß er mit seiner Stimme *lebendig macht*, wen er will. Nie kann ihm ein Mensch nachsprechen sein Wort: ich bin das Leben; ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubet, wird leben, auch wenn er gestorben ist, und Jeder, der lebet und glaubet an mich, der wird nicht sterben in Ewigkeit; ich lebe und ihr sollt leben*). Er allein ist der Lebensquell für Alle, ein Glaubiger wird nie zum Lebensquell. In 4, 14 ist nicht von einem Ueberquellen des uns mitgetheilten Lebens auf Andere, sondern von einem Fortwallen desselben in unser eigenes ewiges Leben die Rede. In 7, 37 f. ist ohne Zweifel zu übersetzen: wenn Jemand dürstet, der komme zu mir und es trinke wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen**); wäre aber auch die lutherische Uebersetzung anzunehmen, so dürfte sie doch nur auf den Dienst bezogen werden, welchen ein Glaubiger seinen Brüdern durch Darbietung des Wortes Christi oder durch Hinweisung auf *Christum* als den Lebensquell leisten kann, ein Weiteres hat kein Apostel für sich in Anspruch genommen. Ja die Jünger Jesu können nicht einmal für ihre eigene Person das ewige Leben in der Weise gewinnen, daß sie es dann als eigenen Besitz in sich trügen: sie sind immer nur als Reben am Weinstock lebendig und Früchte tragend, das Wort Christi in 15, 6 bleibt für sie von ewiger Giltigkeit; flösse nicht vom Throne Gottes und des Lammes der Lebenswasserstrom, stände nicht der Lebensbaum in der Stadt der neuen Erde, so wäre auch dort noch der Tod Apok. 22, 1 f. Die Kindschaft Gottes ist es, wodurch wir Leben haben Röm. 8, 14 vgl. mit 13. Aber nicht bloß für die an ihn glaubenden *Menschen* ist Christus der Lebensquell; er ist aufgefahren über alle Himmel, auf daß er *das* All mit seinen Gaben, mit seinem Leben erfülle Eph. 4, 10. Und zu dem All gehören auch die seligen Engel (vgl. Col. 1, 16), wie überhaupt alle Creatur. Tragend das All mit dem Worte seiner Kraft hat er sich gesetzt zur Rechten der Majestät in den Höhen Hebr. 1, 3. Er ist aber hiemit nur zurückgekehrt in das Verhältniß, in welchem

*) 14, 6. 11, 25 f. 14, 19.

**) also: aus Christi Leibe, vgl. Stier zu der Stelle.

er vor seiner Fleischwerdung von Anfang an zur Welt gestanden hat, denn Er ist es, durch welchen Gott die Welten gemacht hat, in Ihm d. i. durch Ihn und zu Ihm ist geschaffen das All, das in den Himmeln und das auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstenthümer oder Gewalten, Alles ist durch Ihn geworden und ohne Ihn ist geworden nicht Eines was geworden ist. Auch hat das All in Ihm den Bestand und aus Ihm wie das natürliche so auch das geistige Leben Hebr. 1, 2. Col. 1, 16. 17. Joh. 1, 3 und 4. Das ist die Auslegung, welche uns Christus und die Apostel gaben von Christi Wort: Der Vater hat dem Sohne gegeben Leben in sich zu haben, wie der Vater Leben in sich hat. „Wie der Vater Leben in sich hat": der Vater ist ja der Quell alles Lebens und nicht bloß lebendig für sich selbst; so ist es auch beim Sohn. Eben deßhalb kann Paulus neben den Einen Gott Vater Jesum Christum stellen als den Einen Herrn, weil, wie Alles aus dem Vater ist, so Alles durch den Sohn (1 Cor. 8, 6): als Lebensquelle, als selbstständiger Lebensheerd hat der Sohn das Recht auf den Herrn-Namen und auf die Stellung neben den Vater hin. Die Welt hat ihren Bestand nur in dem, der sie trägt und mit seinen Gaben erfüllt; nur in Gott leben, weben und sind die Menschen Apg. 17, 28; nur weil der Gott, welcher nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist, sich herabläßt, einen Bund mit uns zu schließen und will, daß wir ihm leben sollen, überdauern wir den Tod *). Daher auch die Verdammten, nur weil und so lange es Gott gefällt, sie zur Verherrlichung seiner Gerechtigkeit durch ihre Pein am Leben zu erhalten, die Karrikatur des Lebens fortsetzen werden, in welche sie sich versenkt haben. Der aber, in welchem die Welt ihren Bestand hat, ist der Sohn. Er ist nicht nur lebendig, sondern Quell des Lebens. Er läßt zwar das All werden und bestehen in der Kraft, welche der Vater in ihn niederlegt und nach dem Willen des Vaters, darum sagt Paulus, daß das All aus dem Vater und durch den Vater sei. Aber es ist eine in den Sohn niedergelegte Kraft, in welcher der Sohn das All werden

*) Matth. 22, 32. Luc. 20, 37 f.

und beſtehen läßt, darum heißt es, daß das All durch den Sohn geſchaffen ſei und durch den Sohn beſtehe.

§. 37.

b) Das zweite Moment, wodurch das Weſen des Sohnes von dem der Welt ſcharf unterſchieden und dem Weſen des Vaters gleichgeſtellt wird, liegt in Chriſti Wort von der Herrlichkeit, die er bei dem Vater hatte ehe die Welt war (Joh. 17, 5), und in dem anderen: wahrlich wahrlich ich ſage Euch, ehe denn Abraham war bin ich (8, 58). Was wir „Zeit" nennen, iſt die Exiſtenzform der Welt, daß ſie in beſtändiger Veränderung, in Werden und Vergehen, in einem Fluſſe ſich befinden muß: die Welt iſt zeitlich, abgeſehen von der Welt gibt es keine Zeit, keine Unterthanſchaft unter den Wechſel, kein ſich Verändernmüſſen, kein Bedürfniß nach Wachsthum und kein Altern; Wechſel mag es wohl geben in Gott, aber es iſt ein freiwilliger Wechſel und kein Aufſteigen zur Vollkommenheit noch ein Abſteigen zur Unvollkommenheit, weil kein Bedürfniß in ihm iſt und kein Müſſen für ihn beſteht. Wenn nun Chriſtus von ſich ſagt, daß er ehe die Welt war Herrlichkeit beim Vater hatte, ſo ſchließt er ſich hiemit von dem Bereich des Zeitlichen aus, indem er ſich von dem Bereich der Welt ausſchließt. Oder wäre dieſer Ausſpruch nicht in dieſer begrifflichen Beſtimmtheit aufzufaſſen? Wollte Chriſtus etwa nur ſagen, daß er vor Allem, was nach dem populären Verſtändniſſe unter Welt gemeint wird, vor allen Menſchen und Engeln, vor Erde und Himmel geweſen, nicht aber zugleich, daß er gar nicht unter die Kategorie der Welt, alſo des Zeitlichen mit gehöre? Das wäre nicht bloß eine willkührliche und die Geiſtestiefe des zu ſeinem Vater betenden Chriſtus wenig beachtende Auslegung; ſie würde auch noch daran ſcheitern, daß ſich ja Chriſtus für das Sein vor der Welt Herrlichkeit bei dem Vater beilegt, dieſelbe, welche er nun wieder erbittet, dieſelbe alſo, welche z. B. in ſeiner Macht über Himmel und Erde (Matth. 28, 18) ſich zeigen wird. Unmöglich kann aber der, welcher ſich ſolche Herrlichkeit bei dem Vater beilegt, ſein Vor-der-Welt-ſein nur ſo gemeint haben, daß er um ſo viel und ſo viel Zeit älter ſei, als die übrige Welt. Sein Ausſpruch, daß er Herrlichkeit

bei dem Vater hatte ehe die Welt war, bezeugt alſo, daß er das Bewußtſein eines Weſens und Lebens hatte, das nicht geworden, deſſen Sein kein Nichtſein vorangegangen iſt. Ganz klar wird dieſe Erhabenheit ſeines Lebens über die Zeitlichkeit in dem anderen Worte ausgeſprochen: ehe Abraham ward bin ich. Dieſes Präſens kann keinen anderen Zweck haben, als den, der Erhabenheit über die Zeit einen Ausdruck zu geben. Die Wahl des Präſens iſt um ſo bemerkenswerther, als für die nächſt vorliegende Abſicht dieſer Rede, nehmlich für die Vertheidigung des Ausſpruches in V. 56 „Abraham euer Vater hat ſich gefreut, meinen Tag zu ſehen," auch ein „ehe Abraham ward war ich" zugereicht hätte; Chriſtus geht über das von der Vertheidigung Erforderte hinaus, um eine Belehrung über die Ewigkeit ſeines Seins anzuknüpfen. In 17, 5 konnte er nicht das Präſens ſetzen, denn er hatte ja den Herrlichkeitsſtand auf Erden nicht, weil er freiwillig darauf verzichtet hatte, und er bittet nun eben um ſeine Wiederverherrlichung, aber in 8, 58 kann er das Präſens gebrauchen, weil er hier nicht redet von ſeinem Herrlichſein, ſondern überhaupt von ſeinem Sein. — Aus der Apokalypſe gehört hieher die Selbſtbezeichnung Jeſu „der Erſte und Letzte, das A und O, der Anfang und das Ende."

Bei den Apoſteln ergibt ſich das Sein Chriſti nicht bloß vor Menſchen und Engeln, vor Erde und Himmel, ſondern vor Allem, was zeitlich iſt, alſo vor der Zeit aus allen den Stellen, in welchen ſie ihm die Vermittlung der Weltſchaffung zuerkennen. Der Vermittler der Weltſchöpfung kann nicht ſelbſt wieder fallen unter die Kategorie der Welt, ſein Sein vor Allem (Col. 1, 17) kann nicht bloß für ein Aelterſein als alles Uebrige gelten: wenn Alles, was geworden iſt, durch ihn geworden iſt (Joh. 1, 3), ſo iſt er ſelbſt nicht ein Gewordener. Wie aber die aus dem Worte Chriſti in Joh. 17, 5 zu folgernde Ewigkeit deſſelben in 8, 58 unmittelbar von ihm ausgeſprochen iſt, ſo treten auch bei den Apoſteln ſolche direkte Bezeugungen hervor. Das „er iſt vor Allem" in Col. 1, 17 tritt dem „ehe Abraham ward bin ich" zur Seite. Der Hebräerbrief deutet in 1, 10—12 nicht bloß die Worte „du Herr haſt am Anfang die Erde gegründet und die Werke deiner Hände ſind die Him-

mel," ſondern auch was im 102ten Pſalm weiter folgt, auf Chriſtum: „die Himmel werden vergehen, du aber bleibeſt, und Alle werden veralten wie ein Kleid und wie ein Gewand wirſt du ſie zuſammenrollen und ſie werden ſich wandeln, du aber biſt derſelbe und deine Jahre werden nicht ausgehen." Der Geiſt Chriſti iſt ewiger Geiſt 9, 14. Indem die Welt, welche Gott nach 1, 2 durch den Sohn gemacht hat, mit dem Ausdruck „Aeonen" bezeichnet wird, ſo liegt auch hier ohne Zweifel der Gedanke, daß der, durch welchen Gott ſie gemacht hat, außerhalb deſſen ſtehe, was in der Zeit verläuft. Und wie könnte Johannes den, welcher beim Vater war, ehe er uns erſchienen iſt, in 1 Joh. 1, 2 ſchlechthin das ewige Leben nennen, wenn er ihn als geworden oder als der Veränderung unterworfen dächte? Eben dieſer Ausdruck beweist Solchen, die dieſes Beweiſes etwa noch bedürfen, daß das „von Anfang" und „im Anfang" in 1 Joh. 1, 1 und Joh. 1, 1 nur der populäre Ausdruck der Anfangsloſigkeit, der Ewigkeit iſt.

In dreifacher Weiſe iſt aber der Sohn als der über die Zeit Erhabene unterſchieden von der Welt: a) er iſt erhaben über das Sich-Verändern-Müſſen, während die Welt in ſteter Veränderung iſt b) er weiß von keinem Ende, während die Welt zu ihrem Ende eilt; c) ſeinem Sein iſt kein Nichtſein vorangegangen, wie dieß der Fall iſt bei der Welt.

Denn daß die Welt — als Ganzes und nicht bloß in ihren einzelnen Theilen — vor ſo und ſo viel Jahrtauſenden nicht war und nach ſo viel und ſo viel Zeit nicht mehr ſein wird, kann auf dem Standpunkte chriſtlicher Weltanſchauung nicht bezweifelt werden, ſo geiſtvolle und fromme Männer in alter und neuer Zeit die Anfangs- und Endloſigkeit der Weltenreihe behauptet haben*). Schon mit dem Ausdrucke Chriſti, daß er Herrlichkeit bei dem Vater gehabt habe vor Gründung der Welt, weil ihn der Vater geliebet habe vor Gründung der Welt, oder mit dem Worte des Paulus, daß der Sohn der Liebe, der Erſtgeborne vor Allem ſei, mit dem des Petrus, daß Chriſtus vor Gründung der Welt zum Lamme Gottes

*) Neuerdings bekanntlich Rothe.

erſehen, wiederum mit dem pauliniſchen, daß die Gläubigen vor Gründung der Welt auserwählet ſeien*), — ſchon mit dieſen Ausdrücken kann ſich, wer die Anfangsloſigkeit der Schöpfung behauptet, nur mühſam auseinanderſetzen, indem er die zeitliche Priorität umſetzt in eine ontologiſche. Aber dem Widerſpruche der Anfangs- und Endloſigkeit mit den Gedanken der Schrift und zwar mit grundlegenden Gedanken iſt dadurch doch noch nicht abgeholfen. Wenn Paulus in Gal. 4, 4 von einer Fülle der Zeit redet, ſo thut er es zunächſt nur in Bezug auf die Geſchichte der Menſchheit, und dieſe bleibt auch für den, der eine endloſe Weltenreihe lehrt, eine gemeſſene, die ihren Anfang und ihr Ende hat und deßhalb zu ihrer Fülle gelangen kann. Allein in Eph. 1, 10 iſt in Bezug auf die ganze Schöpfung von einer Fülle der Zeiten die Rede und der Apoſtel ſagt, daß das Geheimniß des göttlichen Willens darauf gehe, das All, nehmlich Alles, was in den Himmeln und auf der Erde iſt, ſich in Chriſto zuſammenzufaſſen: wie können aber Weltzeiten, deren Reihe keinen Anfang und kein Ende hat, eine Fülle haben, oder wie kann Gott eine endloſe Linie in Chriſto zuſammenfaſſen? Das Endloſe iſt eben damit das Mittelpunktloſe und widerſtrebt jeder einheitlichen Gliederung. Ein Leib, der eine zahlloſe Menge von Gliedern hat, iſt ein Ungedanke. Nur das von Gott Gezählte kann ein von Gott Gedachtes ſein. Deßhalb widerſpricht die Lehre von einer anfangs- und endloſen Weltenreihe auch ſchon dem pauliniſchen Worte, daß das All zu dem Sohne der Liebe, als dem Erſtgeborenen der Schöpfung, dem Bilde des unſichtbaren Gottes, geſchaffen, oder daß Alles wie aus und durch Gott ſo auch zu Gott ſei (Col. 1, 16 und Röm. 11, 36). In einer endloſen Weltenreihe ſpiegelt ſich ja das Weſen des Sohnes Gottes niemals ab: wenn es zahlloſer Welten bedarf, um die in Gott wallende und in den Sohn niedergelegte Gedankenfülle nach Außen zu offenbaren, ſo iſt jede noch ſo lange Weltenreihe ein nicht in Betracht kommendes Bruchſtück und Gottes ſchöpferiſches ſich Offenbaren ſinkt zu einem reſultatloſen Spiel herab. Ja ſchon das iſt ein Widerſpruch, daß die im Sohne niedergelegte oder

*) Joh. 17, 5. 24. Col. 1, 17. 1 P. 1, 20. Eph. 1, 4.

in Gott ſelbſt quellende Gedankenfülle eine endloſe ſei: das Endloſe, Zahlloſe widerſtrebt ſogar dem Umfaßtwerden von dem Wiſſen Gottes. Aus dieſen Gründen muß nicht bloß die ſchriftmäßige, ſondern überhaupt jede theiſtiſche Anſchauung von Gott und Welt die anfangs- und endloſe Schöpfung zurückweiſen: nur in das pantheiſtiſche Syſtem paßt die endloſe Weltenreihe, dieſem muß es überlaſſen bleiben, von einer Entwicklung zu reden, die zu keinem Ziele kommt, und deßhalb das Intereſſe wie des individuellen Lebens ſo auch der Weltgeſchichte zu reduciren auf einen Kampf ohne Sieg. Die Schrift verheißt freilich der perſönlichen Creatur ein Leben ohne Ende. Aber nicht damit es endlos einem Ziele nachjage, welches ſich nicht erreichen läßt, wie die Lehre von der endlichen Schöpfung dem Begriffe der Welt dieſe Pein auferlegt, in einer endloſen Reihe von Welten ſich nutzlos um ſeine volle Verwirklichung zu bemühen. Das Leben der Seligen iſt vielmehr um deßwillen endlos, weil es innerlich vollendet iſt: ſeiner inneren Ewigkeit verdankt es ſeine äußerliche Endloſigkeit. Es bewegt ſich noch im Wechſel, aber es iſt nicht mehr unter der Knechtſchaft der Zeit; es iſt von ihm nichts mehr hinwegzuwünſchen und nichts mehr zu erſehnen; jeder Moment iſt eine in ſeiner Art vollkommene und darum beſeligende Darſtellung ſeines Begriffs, wenn es gleich in lebendigem Wechſel begriffen iſt; die Zeit ſteht im Dienſte des Lebens, das Leben nicht mehr unter der Knechtſchaft der Zeit; Gott iſt darin Alles in Allem geworden. So ſind denn freilich die Zeiten der Vollendeten nicht zählbar und nicht gezählt, aber die Zeiten des erſt zu ſeiner Vollendung ſich entwickelnden individuellen Lebens und die Entwicklungszeiten des Weltorganismus müſſen gezählt, die Zeit zwiſchen Anfang und Ziel muß eine gemeſſene ſein, damit die Entwicklung zum Ziel nicht eine zielloſe ſei. Wir Menſchen kennen die Zahl der Jahrtauſende nicht, welche von der Erſchaffung der Welt bis heute verfloſſen ſind und von heute bis zum Ende verfließen werden, aber ſie ſind nicht zahllos, Gott kennet ſie. Es giebt von uns aus rückwärts und vorwärts geſchaut einen Moment, welcher der erſte war, und einen Moment, welcher der letzte ſein wird: weiter rückwärts war keine Welt, und weiter vorwärts giebt es keine Entwicklung zum Ziele mehr, ſondern das äußere Weltgerüſte

wird abgebrochen, was aber lebendig bleibt, deſſen Leben iſt nicht mehr ein Jagen nach dem Ziel, ſondern ein in jedem Momente vollendetes beſeligendes Spiel der Lebenskräfte*).

Mit Unrecht hat man geſagt, daß die Anfangs- und Endloſigkeit des göttlichen Schaffens aus der Unveränderlichkeit Gottes folge, indem ein Uebergang vom Nichtſchaffen zum Schaffen oder vom Schaffen zum Nichtſchaffen eine Veränderung in Gott ſein würde**). Könnte man nicht mit gleichem Rechte den Uebergang Gottes vom Dieſes Schaffen zum Jenes Schaffen oder vom Schaffen einer Welt zum Entwickeln und Regieren derſelben für eine Verletzung der Unveränderlichkeit Gottes erklären? Hinwiederum mit demſelben Rechte das in jetziger Stunde geſchehende Wirken neuer Anfänge in Mitten des Geſchaffenen oder Gottes Gewähren unſerer heute zu ihm gerichteten Bitten oder ſein ſich Einwohnen in den welcher ſich heute bekehrt, und das Zurückweichen ſeines Geiſtes von dem der ihn heute betrübt? So würde um der Unveränderlichkeit Gottes willen der Glaube an das lebendige Verhältniß des lebendigen Gottes zu ſeiner Welt aufgegeben. Wie ſollte vollends die Schriftlehre von der Fleiſchwerdung des Logos, welcher Gott iſt, von der Fleiſchwerdung, in welcher er die bei dem Vater gehabte Herrlichkeit ablegt, mit dieſer Unveränderlichkeit zuſammenſtimmen! In Wahrheit kann aber die Unveränderlichkeit Gottes nicht darin beſtehen, daß das Nacheinander des Weltlebens eine ihm unzugängliche Form des Lebens wäre. Er iſt der Erfinder und Schöpfer der zeitlichen Welt, welcher ſeine ewigen Gedanken in ihr verzeitlicht. Er hat ein adäquates Wiſſen von der zeitlichen Welt, ſo daß er das Gegenwärtige als Gegenwärtiges, das Zukünftige als Zukünftiges und das Vergangene als Vergangenes weiß. Er iſt der Regent der zeitlichen Welt, welcher die bei der Schaffung jedes Schöpfungskreiſes in ihn niedergelegte Saat von Lebenskeimen durch ſeinen Anhauch entwickelt; er entzieht ſeinen Anhauch den Lebens-

*) Sogar das Leben der Verdammten iſt bei ſeinem Ziele angekommen: ihr Peinleiden iſt die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, der Majeſtät Gottes als des einzigen Quelles ſeligen Lebens.

**) Rothe, Ethik I, S. 101.

proceſſen, ſo vergehen ſie; er haucht von Neuem an oder rüſtet mit neuen Lebenskräften aus, was erſterben will, ſo leben ſie auf. Wenn auch ſein eigenes Leben, ſo iſt doch nicht ſein Leben mit der zeitlichen Welt beziehungslos zur Zeit. Aber indem er die zeitliche Welt ſchafft, mit ihr wandelt, ſie verwandelt, ſo wird Er ſeinerſeits nicht verwandelt. Er iſt der König der Aeonen, indem er mit den Aeonen lebt. Er war nicht ärmer, da die Welt nicht war, und iſt nicht reicher, weil die Welt iſt; ſein Leben war nicht ein wirkungsloſes, ehe er die Welt ſchuf, ſondern ein unendlich reiches Wirken ſeines eigenen Gotteslebens, und ſein Leben iſt nicht eine Arbeit geworden durch das Schaffen und Regieren der Welt, weil den, welcher ſein unendliches Gotteslleben in ſeliger Ruhe wirkt, das Wirken der endlichen Welt nicht bemüht. Allein nicht einmal das kann man behaupten, daß im eigenen Leben Gottes jede Veränderung, jeder Wechſel, jedes Nacheinander durch den Begriff Gottes ausgeſchloſſen ſei. Nicht der Wechſel oder das Nacheinander an und für ſich iſt Unvollkommenheit, ſondern die Unterthanſchaft unter den Wechſel, das Sich-Veränderntmüſſen: nehmlich das Bedürfniß eines andern Zuſtandes, weil der gegenwärtige nicht dem Begriffe entſpricht oder die Nöthigung, von einem Höhepunkte des Lebens zu einem tiefer ſtehenden herabzuſteigen. Die Welt iſt zeitlich, ſo daß ſie ſich verändern muß: ob wir noch ſo gerne den jetzt vorhandenen Moment unſeres Lebens feſthalten möchten, ſo vermögen wir es nicht, ſondern befinden uns in einem beſtändigen Verwandeltwerden; ſolche Knechtſchaft iſt bei dem ſelbſtſtändigen Gotte, deſſen Lebenswogen von ihm ſelbſt und von ihm allein hervorgebracht werden, ſchlechthin ausgeſchloſſen. Er iſt, wer er ſein will. Aber wenn er ſelbſt innerhalb ſeines Lebens einen Wechſel will, ſo iſt das keine Knechtſchaft unter der Zeit, man kann auch nicht ſagen, daß das Wollen eines Wechſels ein Bedürfniß nach Veränderung, alſo eine Unvollkommenheit des Zuſtandes verrathe, denn es können verſchiedene Zuſtände gleich vollkommen ſein.

§. 38.

c) In Bezug auf das dritte Ich, auf deſſen Namen wir wie auf den des Vaters und Sohnes nach dem Befehle Chriſti getauft ſind,

haben wir allerdings keinen Ausſpruch Jeſu, welcher dem Worte „gleichwie der Vater hat Leben in ſich, ſo hat er auch dem Sohne gegeben Leben in ſich zu haben“ oder dem anderen von der Herrlichkeit, welche der Sohn, ehe die Welt war, bei dem Vater hatte und dem „ehe Abraham war bin ich“ direkt an die Seite geſtellt werden könnte. Wir entbehren ſowohl eines ausdrücklichen Zeugniſſes über die Weſensgleichheit des Geiſtes mit Gott als einer ausdrücklichen Verſicherung der Ewigkeit ſeiner perſönlichen Exiſtenz: wer die Behauptung aufſtellen würde, daß der Vater den Geiſt in der Zeit zum Zwecke der göttlichen Haushaltung habe als ein beſonderes Ich aus ſich hervorgehen laſſen, dem könnten wir nicht mit dem Buchſtaben eines Ausſpruches Jeſu oder der Apoſtel entgegentreten.

Nichts deſto weniger ergiebt ſich vorerſt die Weſensgleichheit des Geiſtes mit dem Vater mit völliger Sicherheit aus den neuteſtamentlichen Zeugniſſen. Alles, was das N. T. über ſein Verhältniß zu Gott, zu Jeſu und zu uns bezeugt, dient zum Beweis für ſie.

Wie die Mittlerſtellung Jeſu zwiſchen Gott und uns, und daß wer Jeſum hat, das ewige Leben hat, undenkbar wäre ohne die Vorausſetzung der Weſensgleichheit Jeſu mit Gott; ſo könnte der heilige Geiſt die Wiedergeburt, durch welche man in das Reich Gottes kommt und Gottes Kind wird, indem ſie eine Geburt aus Gott ſelber iſt, nicht in uns vollbringen, wenn ſein Weſen nicht dem Weſen Gottes gliche Joh. 3, 5. vrgl. mit 1, 13. Röm. 8, 14. Und wie könnten die Heiligen als ein Tempel des heiligen Geiſtes bezeichnet werden, wenn der Geiſt nicht Gott wäre? 1 Cor. 3, 16 f. 6, 19. vgl. 2 Cor. 6, 16. Die Läſterung des Geiſtes iſt darum die unverzeihliche Sünde, weil im Geiſte Gott als Gott in unverhüllter Gottesmajeſtät dem Menſchen ſich offenbart, eben dieß ſetzt aber voraus, daß der Geiſt göttlichen Weſens iſt.

Wir erkennen die Weſensgleichheit Jeſu mit Gott, wenn er von ſich ſagt, daß Niemand den Vater erkenne, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn wolle offenbaren (Matth. 11, 27): dieſem Ausſpruche Jeſu über ſich ſelbſt entſpricht aber, was Jeſus vom Geiſte ſagt, daß er die Jünger in die ganze Wahrheit leiten werde, und was Paulus vom Geiſte bezeugt, daß er die Tiefen Gottes erforſche und

seine Gaben dem Menschen austheile, wie er wolle. Joh. 16, 13. 1 Cor. 2, 10 f. 12, 11. So entschieden ist dem Paulus die Wesensgleichheit des Geistes mit Gott, daß er das Verhältniß des heiligen Geistes zu Gott mit dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zu sich selbst zusammenstellt 1 Cor. 2, 11. Wiederum erkennen wir die Wesensgleichheit Jesu mit Gott, wenn er bezeugt, daß Niemand den Sohn erkenne, als nur der Vater (Matth. 11, 27); aber diesem Worte steht zur Seite der Ausspruch Jesu, daß die Welt den Geist nicht empfangen könne, weil sie ihn nicht sehe noch erkenne, und das paulinische Wort, daß der natürliche Mensch nicht vernehme, was des Geistes sei Joh. 14, 17. 1 Cor. 2, 14. Wie ferner Christus von sich selbst sagt, nicht bloß daß er die Wahrheit wisse und bezeuge, sondern daß er die Wahrheit sei, weil nehmlich Alles, was des Vaters ist, auch sein ist, alle Gottesgedanken auch seine Gedanken und in seiner Erscheinung verwirklicht und Ja und Amen sind: so bezeichnet Johannes den heiligen Geist als den letzten, höchsten, entscheidenden Zeugen für die Gottessohnschaft Jesu, weil der Geist die Wahrheit, d. h. weil Gottes Gedanken, Rathschlüsse und Tiefen auch des Geistes Gedanken, Rathschlüsse und Tiefen sind Joh. 14, 6. 16, 15. 1 Joh. 5, 6.

Als der ewige Sohn Gottes Fleisch wurde, so war es der Geist Gottes, welcher ihm Fleisch und Blut in der Maria bereitete. Und als Jesus aus dem Privatleben in das messianische Wirken hinüberschreiten sollte, so war es die Ausgießung des Geistes über ihn, die ihn zur vollkommenen Prophetie und zu seinen Kraftthaten ausrüstete: wie konnte aber die Salbung des vollkommenen Gottesgesalbten durch einen, welcher nicht Gott war, geschehen?

Die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ist eben darin, daß er „der Sohn" heißt, ausgesprochen: der Geist aber heißt „der Hauch" (רוּחַ) Gottes, und der Hauch eines Menschen ist nicht minder als der Saame und Sprößling desselben vom Wesen des Menschen. Wohl giebt es viele Hauche Gottes, denn auch die Menschenseele ist Gottes Hauch Gen. 2, 7. Jes. 57, 16., wie es auch viele Gottessöhne giebt Luc. 20, 36., denn auch die Engel und die wiedergeborenen Menschen sind Söhne Gottes Gen. 6, 2. 4. Hiob 38, 7.

Luc. 20, 36. Röm. 8, 14. Gal. 4, 6: aber den vielen Söhnen Gottes ſteht der Eingeborene, der Sohn ſchlechthin gegenüber als der dem Vater Weſensgleiche und ſo ſteht den vielen Hauchen Gottes und den vielen Geiſtern der heilige Geiſt als der Hauch Gottes und der Geiſt Gottes gegenüber, weil er Gotte weſensgleich iſt.

Iſt endlich nicht das vielhundertjährige Schweigen der göttlichen Offenbarung über die perſönliche Unterſchiedenheit des Geiſtes Gottes von Gotte ſelbſt das beredteſte Zeugniß von ſeiner Weſensgleichheit mit Gott? Nur weil der Geiſt auch ſelbſt Gott iſt, kann er während der ganzen Oekonomie des alten Bundes mit dem ihn hauchenden Gotte identiſch erſcheinen, bis endlich Jeſus am Abend vor ſeinem Scheiden ihn als eine beſondere Perſönlichkeit erkennen läßt. Bei dem Menſchen Jeſus mußte ſeine Weſensgleichheit mit Gotte bezeugt werden, während ſich ſeine perſönliche Verſchiedenheit von dem Vater, der ihn geſendet und zu dem er gebetet und uns hingeführt hat, von ſelbſt ergab, bei dem Geiſte Gottes dagegen bedurfte die perſönliche Verſchiedenheit von Gott der Bezeugung, ſeine Weſensgleichheit mit Gott verſtand ſich für den Verſtändigen von ſelbſt.

In der Weſensgleichheit des Geiſtes mit Gott iſt aber auch ſeine Erhabenheit über die Zeit enthalten. Ebendaher kann ſeine perſönliche Verſchiedenheit von Gott nur eine ewige ſein. Der Gedanke, als wäre er vor ſo viel und ſo viel Jahrtauſenden perſönlich geworden, iſt durch den Begriff ſeines Weſens ausgeſchloſſen. Als ein erſt ſeit ſo vielen und ſo vielen Jahren perſönlicher könnte er nicht Gotte, dem ewigen, weſensgleich heißen. So wenig bei dem Sohne die Weſensgleichheit mit Gott und die Ewigkeit der Exiſtenz gleichgiltig neben einander ſtehen, indem vielmehr das eine nur mit dem anderen und durch das andere gedacht werden kann, ſo wenig kann man ſagen, daß der heilige Geiſt allerdings nach der Schrift Gotte weſensgleich ſei, ob er aber als eine ewige Perſönlichkeit oder als vor ſo und ſo viel Zeit perſönlich geworden von der Schrift gedacht werde, müſſe zweifelhaft bleiben. Auch darin würde ein Widerſpruch liegen, wenn man meinen wollte, daß der Geiſt zum Zwecke der göttlichen Haushaltung perſönlich geworden ſei. Unmöglich kann der Gotte weſensgleiche Sohn und Geiſt um der

endlichen Welt willen von Gott gezeugt und gehaucht ſein: das hieße das innergöttliche Leben dem Weltzwecke unterordnen. Wer die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geiſtes zu einem perſönlichen Daſein nicht für einen ewigen Akt erkennt, der kann folgerichtiger Weiſe auch bei ihrer Weſensgleichheit mit Gott nicht verharren: ſie ſinken ihm in die Kategorie der Geſchöpfe hinab.

Alſo auch das Weſen des Geiſtes gleichet dem Weſen des Vaters. Unerforſchlich für den natürlichen Menſchen iſt er ſeinerſeits der Erforſcher der Tiefen Gottes. Sein Wirken iſt ein göttliches Wirken. Seine Wohnung ein Tempel Gottes. Und weil gleichen Weſens mit Gott iſt der Geiſt auch überzeitlich wie Gott.

Eben dieſe Belehrung, welche uns die Schrift über den Geiſt giebt, wird uns nun aber eine Führerin, um in die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater noch etwas tiefer hineinzublicken.

Wir haben vom Sohne gehört, daß er das Leben der Welt ſei, der Lebensquell der erſten und der zweiten Schöpfung: das war uns die Auslegung ſeines Wortes, daß ihm der Vater gegeben habe Leben in ſich zu haben, wie der Vater Leben in ſich habe. Wie der Vater Lebensquell iſt, ſo auch der Sohn. Dabei kann man nun aber immerhin ſagen, daß wenn der Vater Lebensquell des Sohnes ſei, der Sohn aber nur Lebensquell der Welt, hierin eben ſo ſehr eine Ungleichheit des Sohnes als eine Gleichheit deſſelben mit dem Vater enthalten ſei. Denn um wie viel höher der Sohn als die Welt, um ſo viel höher derjenige, welcher Lebensquell des Sohnes über dem, welcher nur Lebensquell der Welt. Aus dem Vater quelle unendliches und ſchöpferiſches Leben, aus dem Sohne nur endliches, der Friſtung bedürftiges Leben. Wohl nennen wir Menſchen jene Macht, durch welche die Welt in's Daſein gerufen ſei, „Allmacht", aber die Macht des Vaters, welche den allmächtigen Sohn zeuge, ſei doch in weſentlich höherem Sinne „Allmacht" zu nennen, als die Macht des Sohnes, welche die unmächtige Welt geſchaffen. Dazu komme, daß die Schrift nicht einmal geradezu den Sohn den Schöpfer der Welt nenne, ſondern ihr Ausdruck laute, daß der Vater durch den Sohn die Welten geſchaffen.

Aber eine tiefere Erwägung der Ausſprüche Jeſu über ſein Verhältniß zum heiligen Geiſte zeigt uns, daß Jeſu Wort „wie der Vater hat Leben in ſich, ſo hat er gegeben dem Sohne Leben zu haben in ſich“ noch einen höheren Sinn hat als den, daß der Sohn iſt der Lebensquell für und die Lebensmacht über die Welt, obwohl der letztere Sinn es iſt, in welchem der Herr jenen Ausſpruch in dem Zuſammenhange von Joh. 5 zunächſt anwendet.

Chriſtus ſagt von dem „anderen Beiſtande“, welcher in ſeinem Namen nach ſeinem Hingange zu den Jüngern kommen ſoll, in Joh. 14 zuerſt: ich will den Vater bitten und er wird ihn Euch geben V. 16, der Vater wird ihn ſenden V. 26.

Aber er bleibt bei dieſer Ausdrucksweiſe nicht ſtehen, ſondern ſchreitet zu der höheren fort: wenn aber der Beiſtand kommen wird, welchen ich Euch ſenden werde von dem Vater 15, 26 und noch einmal: wenn ich hingehe, ſo will ich ihn Euch ſenden 16, 7.

Den Gipfel der Hoheit erſteigt die Rede Jeſu in dieſem Zuſammenhange in V. 13—15: „wenn aber Jener kommen wird, der Geiſt der Wahrheit, ſo wird er Euch in die ganze Wahrheit leiten, denn er wird nicht reden von ihm ſelbſt, ſondern was er hören wird, wird er reden, und das Künftige Euch verkündigen. Jener wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinen wird er nehmen und Euch verkündigen. Alles was der Vater hat iſt mein, darum ſagte ich, daß er aus dem Meinen nimmt und Euch verkündigen wird.“ Und zwar ſind es beſonders dieſe letzten Worte, die wir beachten müſſen. Stände V. 15 nicht da, ſo könnte man bei V. 13 denken, daß es nur der Vater ſei, von welchem der Geiſt höre, was er zu den Jüngern rede, könnte auch die Auslegung von V. 14 dahin beſchränken, daß der Geiſt alle ſeine Verkündigung aus der großen Thatſache der Fleiſchwerdung des Sohnes und ſeines irdiſchen Wirkens entnehmen, oder daß er in all ſeiner Verkündigung zeigen werde, wie nur im Namen des gekreuzigten Jeſus das Heil zu finden ſei. Aber der Herr ſagt, weil Alles, was der Vater hat, des Sohnes ſei, darum nehme der Geiſt ſeine Verkündigung aus dem, was des Sohnes ſei. Verkündigt der Geiſt den Jüngern die göttlichen Gedanken und Rathſchlüſſe, ſo ſind dieß Rathſchlüſſe und Gedanken ebenſo

des Sohnes wie des Vaters, deßwegen nimmt ſie der Geiſt ſowohl aus Jeſu als aus des Vaters Eigenthum. Darum muß es auch ebenſowohl Jeſus wie der Vater ſein, von welchem der Geiſt hört, was er redet. Der Geiſt tritt hier ganz in daſſelbe Verhältniß zum Sohne, in welches der erhöhete Sohn zum Vater geſtellt iſt durch die Worte von Apok. 1, 1: Offenbarung Jeſu Chriſti, welche ihm gegeben hat Gott, zu zeigen ſeinen Knechten, was in Kürze geſchehen ſoll.

Das Geſendetwerden des Geiſtes vom Sohne, von welchem Jeſus in dieſen Abſchiedsreden ſpricht, kehrt im Munde des Auferſtandenen wieder in Luc. 24, 49.

Durch dieſe Ausſprüche ſind wir nun zu dem Schluſſe berechtigt, daß wie das Geſendetwerden des Sohnes vom Vater und das Hören des Sohnes vom Vater (Apok. 1, 1) auf dem Lebensurſprung des Sohnes aus dem Vater beruht, ſo das Geſendetwerden des Geiſtes vom Sohne und das Hören des Geiſtes vom Sohne zurückweist auf den Lebensurſprung des Geiſtes aus dem Sohne. Daher die abendländiſche Kirche Recht hat, das Gehauchtwerden des Geiſtes wie vom Vater ſo auch vom Sohne zu lehren. Warum ſoll der Geiſt vom Sohne hören, wenn er nicht auch dem Weſen und Leben nach bedingt iſt durch den Sohn?

Der Ausdruck Jeſu „Alles was der Vater hat iſt mein“ lautet aber ſo allgemein, daß er nicht bloß die Gedanken und Rathſchlüſſe, ſondern auch die Lebensfülle des Vaters, ja Alles, was überhaupt des Vaters iſt, dem Sohne zuſpricht, wie denn in 17, 10 derſelbe Ausſpruch darauf deutet, daß auch die Welt der perſönlichen Weſen wie dem Vater ſo dem Sohne zugehört. Es iſt nur der Zuſammenhang, kraft deſſen wir in 16, 15 zunächſt die Gedanken und Rathſchlüſſe des Vaters hervorheben müſſen, weil es ſich um die Lehrthätigkeit des Geiſtes handelt. Wenn aber nach anderen Stellen die Erfüllung der Glaubigen mit göttlichem Leben nicht minder als ihre Erleuchtung Werk des Geiſtes iſt, ſo dürfen wir das Wort Jeſu: „Alles was des Vaters iſt, iſt mein, darum ſage ich, daß der Geiſt es aus dem Meinen nimmt“, auch dahin auslegen, daß was der Geiſt uns von Leben mittheilt, aus der Lebensfülle wie des Vaters

ſo des Sohnes entnommen iſt. Und hieraus ergiebt ſich abermals der Schluß, daß wie der Sohn unſer Leben iſt, weil der Vater ihm giebt Leben in ſich zu haben, ſo der Geiſt Leben in uns ergießt, weil der Vater und der Sohn ihm giebt Leben in ſich zu haben.

Wenn nicht etwa in Joh. 15, 26 „der Geiſt der Wahrheit, welcher von dem Vater ausgeht" neben dem Ausgange des Geiſtes in die Jünger ſein eigener Weſensausgang mit gemeint iſt, ſo haben wir keine Stelle, welche von dem Weſensurſprung des Geiſtes aus dem Vater redet. Dagegen ſein Name „Hauch Gottes" weist ja ſchon auf ſeinen Weſensurſprung aus dem Vater hin. Allein der Geiſt heißt wie des Vaters ſo auch des Sohnes Geiſt, πνευμα, רוּחַ. Paulus ſchreibt in Röm. 8, 9: ihr ſeid nicht im Fleiſch, ſondern im Geiſt, wenn anders der Geiſt Gottes wohnet in Euch. Wenn aber Jemand den Geiſt Chriſti nicht hat, der iſt nicht ſein. Ferner in 8, 14 f.: welche vom Geiſte Gottes getrieben werden, die ſind Gottes Kinder, denn ihr habt nicht empfangen den Geiſt der Knechtſchaft, ſondern der Kindſchaft, in welchem wir rufen, Abba lieber Vater, aber in Gal. 4, 6: weil ihr aber Kinder ſeid, ſo hat Gott geſandt den Geiſt ſeines Sohnes in unſere Herzen, welcher rufet: Abba lieber Vater! Dieſe Behandlung der Ausdrücke „Geiſt Gottes" und „Geiſt des Sohnes" als gleichberechtigter erklärt ſich vollſtändig nur von der Vorausſetzung aus, daß wie der Ausgang des Geiſtes in die Jünger, ſo auch der eigene Weſensausgang des Geiſtes von dem Sohne wie von dem Vater geſchieht. Schließt der Ausdruck „Hauch Gottes" den Weſensausgang aus Gott in ſich, ſo nicht minder der Ausdruck „Hauch Chriſti" den Weſensausgang aus Chriſto. Die Vorſtellung, daß Chriſtus ſende den Geiſt, welchen er nicht auch ſelbſt hauchet, bringt eine Aeußerlichkeit in die Betrachtung des göttlichen Lebens, wie ſie nur den menſchlichen Verhältniſſen angehören kann.

Johannes ſieht in Apok. 4, 5 ſieben Feuerfackeln vor dem Throne Gottes, „welche ſind die ſieben Geiſter Gottes", dagegen in 5, 6 das Lamm mitten im Throne habend ſieben Augen, „welche ſind die ſieben Geiſter Gottes." Deßgleichen heißt es in 3, 1 von Chriſto: Das ſagt der, welcher hat die ſieben Geiſter Gottes. Des Vaters

Geiſt iſt alſo auch des Sohnes Geiſt. Wir hören ja auch in 22, 17 den Geiſt aus dem Herzen der Gemeinde zu Jeſu ſeufzen, wie er in Röm. 8, 26 f. aus den Herzen der Glaubigen zu Gott ſeufzet. Dieſes Bitten zum Sohne ließe ſich mit der Würde des Geiſtes nicht vereinigen, wenn er dem Weſen nach ſelbſtſtändig neben dem Sohne ſtände.

So reicht uns alſo die Schrift die Erkenntniß dar, daß der Sohn nicht bloß für das Entſtehen, Beſtehen und Erneuertwerden der endlichen und zeitlichen Welt, ſondern auch für den ewigen Urſprung des Geiſtes Quelle iſt, oder daß der Sohn Leben in ſich hat, nicht nur ſo, daß er endlichen, ſondern auch unendlichen Lebens Quelle iſt. Das iſt nun die tiefſte Offenbarung der Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Und es entſpricht ganz dem worauf der Name „Sohn" von ſelbſt hinführt; wie ein menſchlicher Sohn ſeinem Vater nicht wahrhaft gleichen würde, wenn dem Sohne die Kraft fehlte, auch ſeinerſeits einen Sohn zu zeugen, ſo wäre es ein Beweis gegen die volle Gleichheit des Sohnes Gottes mit ſeinem Vater, wenn der Sohn Gottes nur für die ihm ſelbſt ungleiche Welt der Lebensquell werden könnte.

Der oberflächlichen Betrachtung mag es nun nahe liegen zu ſagen, daß dann wenigſtens der Geiſt dem Vater und dem Sohne nicht gleiche, weil er ja nicht wieder Quell eines ihm gleichen Lebens ſei. Aber wenn nicht ein viertes innergöttliches Ich aus dem Geiſte quillet, ſo beweist dieß nicht, daß der Geiſt nicht der Quell eines vierten zu werden vermag, ſondern daß das innergöttliche Leben nach ewigem Geſetze in der Dreiperſönlichkeit geſchloſſen iſt. Man könnte ungefähr mit demſelben Rechte ſagen, daß Gott, wenn er nicht das Geſchehene ungeſchehen machen könne, auch nicht allmächtig ſei. Wie es nicht zur göttlichen Allmacht gehören kann, dieſes Unvernünftige zu thun, ſo kann man nicht denken, daß das dritte göttliche Ich ſeine unendliche Lebensmacht durch die Hervorbringung eines vierten erweiſen ſollte, wenn das Daſein einer vierten Perſönlichkeit in ſich unvernünftig iſt.

§. 39.

d) Der Sohn iſt der Lebensquell für die Welt; ſein Leben iſt ein überzeitliches Leben, anfangslos, erhaben über die Knechtſchaft

der Veränderung, und über die Vergänglichkeit; der Sohn ist mit dem Vater der Lebensquell des heiligen Geistes — das sind die Momente der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, welche wir bis jetzt gefunden haben.

Wie sehnet sich nun der forschende Geist, von hier aus vollends in das innere Heiligthum dieser Wesensgleichheit, in das Heiligthum des Wesens des Sohnes und ebendamit des Wesens des Vaters hineinzublicken!

Denn das Innere dieses Heiligthums hat sich uns freilich hiemit noch nicht aufgethan. Nicht damit, daß wir den Sohn als den Lebensquell der Welt erkannt haben. Freilich ist die Welt geschaffen zu dem Sohne, daher derjenige, welchem der Organismus der Welten, der unpersönlichen und der persönlichen, kund und licht wäre, so daß er der Philosophie des Weltalls sich rühmen könnte, eben damit die Gedanken- und Lebens-Fülle des Sohnes annäherungsweise erkundet hätte. Aber selbst von der Philosophie der Geschichte der Menschheit wissen wir ja kaum das ABC. So erweckt uns die Erkenntniß von dem Erschaffensein der Welt durch den Sohn zwar den Blick in die Energie seiner Macht und das Wissen von dem Geschaffensein der Welt zu dem Sohne die Ahnung von der Fülle des in ihm wogenden Gedanken- und Lebensmeers, dessen Schattenriß das Weltsystem in seiner reichen gegliederten Fülle ist, aber die Ahnung jenes wogenden Meeres ist eben noch nicht der Anblick davon. Ebenso wenig führt uns das Wissen von der Ueberzeitlichkeit des Sohnes in das Innere seines Lebens hinein; die Ewigkeit seines Lebens ist nur die Form und noch nicht der Inhalt desselben, wie die Zeitlichkeit unseres Lebens nur dessen Form und nicht sein Inhalt ist. Die höchste Manifestation der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ist sein mit dem Vater gemeinsames Hauchen des Geistes. Aber obwohl diese Hauchung nicht wie die Vermittlung der Weltschöpfung ein nach Außen gerichteter, sondern ein Akt des Sohnes im innergöttlichen Leben ist, so führt uns doch auch das Wissen von diesem Akte nur bis zur Schwelle der Erkenntniß des inneren Lebens des Sohnes, noch nicht in das Heiligthum selbst, weil auch das innere Wesen des vom Sohne gehauchten Geistes uns unerforschlich bleibt.

Wie das Wesen eines Menschen nicht erschöpfend beschrieben ist,

wenn man ihn ein geistig-leibliches Geschöpf nennt, sondern alles Das sein Wesen konstituirt, was aus dem Quell seiner Eigenthümlichkeit hervorfließend in seinem Innern auf- und niederwogt, so ist das Wesen Gottes noch lange nicht erkannt, wenn man ihn erkannt hat als die sich selbst begründende Persönlichkeit. Die Hauptsache wäre, das wogende Meer zu erkennen, welches den Inhalt seines Lebens bildet. Selbst daß wir durch die Offenbarung Gott als die unendliche *Liebe* kennen, schließt uns diese Tiefen seines Lebens noch nicht auf. Er ist die unendliche Liebe, das heißt, er theilt die unendliche Fülle seines Lebens zeugend und hauchend mit an den Sohn und Geist; aber was ist der Inhalt dieses unendlichen Lebens, das er in den Sohn ergießt? wer beschreibt diesen Reichthum? wer macht uns diese Lebensfülle kund? Niemand vermag es während dieser Zeitlichkeit. „Welcher Mensch weiß, was im *Menschen* ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist?" 1 Cor. 2, 11 a. Muß doch der tiefer forschende Mensch gestehen, daß er ferne davon ist zu wissen, nur auch was in ihm *selber* ist. Unser eigener Herzensschatz ist uns nur sehr unvollständig bekannt. Noch geheimnißvoller bleibt uns die Metaphysik unserer geistigen Natur, aus welcher unser Herzensschatz quillt. Daher denn nur die oberflächlichen flachen Geister vornehm vorübergehen können an dem was der Apostel weiter sagt, „so hat auch was Gottes ist Niemand erkannt außer Gottes Geist" 11 b. Freilich hat dieser Geist, welcher die Tiefen Gottes erforschet 10 b, Einiges von diesen Tiefen, nehmlich die Tiefen der Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder uns geoffenbaret 10 a, doch ist selbst von den Gerichten und Wegen Gottes in Bezug auf die Sünderwelt Vieles einem Paulus unerforschlich geblieben Röm. 11, 33; wie viel mehr nun die Tiefen des innergöttlichen Lebens!

Also die inneren Tiefen des Vaters und des Sohnes, jene Tiefen des Lebens, durch welche sie selig sind, bleiben uns in dieser Zeitlichkeit unbekannt. Insofern bleibt uns unbekannt das Innerste der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Allein die Hauptsache ist für uns vorerst zu wissen, *daß es Tiefen im Sohne giebt wie im Vater und daß sie dieselben sind im Sohne wie im Vater.*

Indem der Arianismus sich mit der Abstraktion der Ungezeugtheit, der Aseität bei seinem Reden über den Vater begnügte, die inneren Lebenstiefen Gottes aber ignorirte, ward ihm der Sohn, der Gezeugte, eben damit zum Nicht-Gott; der Herr selbst aber sagt: Alles was dein ist ist mein, daher wenn der Geist die Tiefen Gottes erforschet dieß ebensowohl die Tiefen des Sohnes als des Vaters sind. Eben diese Gemeinsamkeit der Lebenstiefen des Vaters und Sohnes ist der innere Grund der Gemeinsamkeit ihres Hauchens des Geistes.

§. 40.

e) Die Schrift bezeichnet das schöpferische Weltwirken Gottes als ein Sprechen Gottes. Durch Jehovahs Wort ist der Himmel gemacht; er spricht und es geschieht; sein Rufen stellte die Himmel hin Psalm 33, 6. 9. Jes. 48, 13. Die Hervorbringung der Welt wird hiemit als eine That seines Willens, als eine Geistesthat bezeichnet. Andererseits nennt Johannes den vorirdischen Sohn das Wort Gottes. Hierin liegt eine Aehnlichkeit zwischen der Weise, wie Gott die Welt und wie er den Sohn hervorbringt; es ist beide Male eine Willensthat, durch welche die Hervorbringung geschieht, beide Hervorbringungen sind Geistesakte.

Allein diese Aehnlichkeit ist nur die Eine Seite der Sache. Wäre die Weise der Hervorbringung bei dem Sohne und bei der Welt dieselbe, so könnte nicht der unendliche Unterschied sein zwischen dem Sohne und der Welt, daß jener über der Zeit steht oder unwandelbar ist wie Gott, diese aber unter der Knechtschaft der Zeit, und daß jener Leben in sich hat, so daß er der Vermittler ist für das Entstehen und Bestehen der Welt, diese aber ohne Leben in sich selbst ihr Leben nur hat im Sohne.

Der Unterschied zwischen der Hervorbringung des Sohnes und der Welt ist nun eben dadurch von der Schrift ausgesprochen, daß der Sohn „Sohn" heißt. Es ist der Saame des Vaters, woraus ein Sohn entspringt. Es ist die Substanz des Vaters, die in einem Sohne wiederkehrt. Auch in dem Ausdrucke des Hebräerbriefes, daß der Sohn die Abstrahlung der Herrlichkeit Gottes sei, wird diese

Gleichheit der Subſtanz des Sohnes mit der des Vaters vorausgeſetzt*).

Beide Momente, ſowohl das, welches aus der Bezeichnung des Sohnes als des „Wortes," wie das, welches aus der Bezeichnung des Wortes als des „Sohnes" ſich ergiebt, müſſen wir zuſammennehmen, um den wahren Begriff von der Hervorbringung des Logos durch den Vater zu erfaſſen. Dieſes Hervorbringen iſt beides: ein Sprechen und ein Zeugen, oder es iſt ein geiſtiges Zeugen, ein Zeugungsakt des Gottes welcher Geiſt iſt.

Auch beim Menſchen finden wir beide Arten des Hervorbringens, das denkend-ſprechende und das zeugende. Der Menſch ahmt das göttliche Schaffen der Welt in ſeinem Bilden nach: Gott ſpricht ſeine Gedanken aus und die Welt ſteht da, der Menſch ſucht in Worten, Thaten, Kunſtwerken ſein Gemüth auszuſprechen. Und wie es bei Gottes Hervorbringen der Welt iſt, daß Gott freilich ſeine Gedankenfülle in der Welt verwirklicht, ſo daß man das unſichtbare Weſen Gottes denkend in ihr erſchauen kann, dennoch aber die Welt nur ein Schattenriß Gottes iſt, und dagegen das weſensgleiche Abbild des Vaters, das Selbſt des Vaters nur im Sohne wiederkehrt: ſo iſt es ähnlich beim Menſchen, daß das Kunſtwerk des Künſtlers oder die ſonſtigen Gebilde des Menſchen, ſo ſehr er ſie aus der Tiefe ſeines Innern geſchöpft haben mag, dennoch nur ein Schatten des Menſchen ſind, dagegen das lebendige perſönliche Ebenbild des Menſchen nur in ſeinem Sohne wiederkehren kann. Allein beim Menſchen bleibt das Zeugen immer nur ein phyſiſcher Akt. Was er überhaupt thun kann, um ein lebendiges perſönliches Ebenbild ſeiner ſelbſt hervorzubringen, kann er nur auf dem phyſiſchen Wege thun: ſein geiſtiges Hervorbringen bringt kein lebendiges, perſönliches Abbild ſeiner ſelbſt hervor. Dagegen iſt Gottes Zeugen ein nicht minder geiſtiger Akt als ſein Schaffen der Welt. Sein Zeugen des Sohnes iſt beides zugleich, ein Weſensakt und ein Willensakt.

Gott ſchafft die Welt, indem ſein Wille das Nichtſeiende ruft, daß es ſei, um die Gedankenfülle Gottes ſtofflich darzuſtellen; Gott

*) vgl. Bleeck zu der Stelle.

zeugt den Sohn, indem Gottes Wille seine eigene Gottessubstanz zu einem zweiten Ich sich besondern und organisiren läßt, welches Gott von Gott ist, weil seine Substanz von der Substanz Gottes ist. Vergleichen wir Gott mit einem Lichte oder Feuer, so ist es Licht von Gottes Licht, Feuer von Gottes Feuer, was im Sohne als ein zweites Ich sich organisirt.

§. 41.

Wir haben oben gesehen, daß es die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater ist, welche in der apostolischen Zeit nicht einmal die Frage aufkommen ließ, ob das Christenthum nicht eine Verletzung des Monotheismus sei. Dagegen liegt nun in der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater der Grund, um deßwillen Christus befiehlt, daß wir den Sohn ehren, wie wir den Vater ehren, um deßwillen Paulus seinen Gemeinden wie von dem Vater, so auch von dem Herrn Jesus Christus die Gnade und den Frieden wünscht und die Christen als Menschen bezeichnet, welche den Namen des Herrn Jesu Christi anrufen*), um deßwillen die Apostel von Christi Gegenwart in den Seinen und von seiner herrlichen Zukunft die Gründung, Mehrung und Vollendung des göttlichen Lebens erwarten, um deßwillen nach der Offenbarung Johannis die Bewohner des Himmels das Lamm in derselben Weise wie den Vater lobpreisen, um deßwillen endlich die Apostel Christum geradezu „Gott" nennen, und auch der Auferstandene selbst diese Benennung, als sie ihm von Thomas beigelegt wurde, nicht zurückgewiesen hat.

Zwar strömt des Vaters Leben aus ihm selbst, des Sohnes Leben aber nicht aus ihm selbst, sondern aus dem Vater. Er ist ja der Sohn, der Vater giebt ihm Leben in sich zu haben. Die Aseität kommt nur dem Vater zu. Deßhalb nennt die Schrift den Vater so oft schlechthin Gott, statt etwa diesen Ausdruck für die Totalität von Vater, Sohn und Geist vorzubehalten, deßhalb bezeichnet Johannes den Vater als ὁ θεος, während den Sohn nur als θεος, eben deßhalb stellt das N. T. den Vater auch dem Sohne gegenüber als seinen Gott. Auch was man die göttlichen Eigenschaften nennt, erhält

*) 1 Kor. 1, 2. vgl. Röm. 10, 11—14.

hiedurch bei dem Sohne einen modificirten Sinn. Sofern der Sohn anfangslos, endlos, unwandelbar über der Zeit ſteht wie der Vater, iſt er ewig wie der Vater; allein dieſes überzeitliche Leben iſt ihm vom Vater gegeben; ſeine Ewigkeit iſt des Vaters Geſchenk, die Ueberzeitlichkeit des Vaters aber beruht auf des Vaters Aſeität. So fern der unwandelbare Sohn auch in ſeinem Willen unwandelbar oder über den Abfall von ſich ſelbſt erhaben iſt wie der Vater, iſt er in ſeinem Willen heilig wie der Vater; allein des Vaters Wille iſt heilig, weil er unwandelbar Eins iſt mit dem vom Vater ſelbſt ſich gegebenen Lebensgeſetz, dagegen des Sohnes Wille iſt heilig, ſofern er unwandelbar Eins iſt mit dem, nicht vom Sohne ſich ſelbſt, ſondern vom Vater dem Sohne gegebenen Lebensgeſetz. Des Sohnes Willensvollkommenheit iſt, daß er unwandelbar „zum Vater hin", „in den Schooß des Vaters," oder daß er unwandelbar dem Vater gehorſam iſt, oder daß er unwandelbar in dem Sinne ſteht, „ja Vater, denn alſo iſt es wohlgefällig vor dir," oder daß er unwandelbar auf den Willen des Vates gerichtet iſt (vgl. Matth. 11, 26. Hebr. 10, 5—9). Eben ſo tritt eine Modification ein in Betreff derjenigen Eigenſchaften, welche wir Gott zuſchreiben in ſeinem Verhältniſſe zur Welt. Wir müſſen dem Sohne Allmacht zuſchreiben, weil die Welt durch ihn geſchaffen iſt und in ihm beſteht, aber wir müſſen dieſe Allmacht von der des Vaters unterſcheiden, weil die Schrift ſagt, daß die Welt zwar durch den Sohn, aber aus dem Vater ſei, oder weil die Lebensmacht, kraft deren der Sohn die Welt ſchafft, eine vom Vater in den Sohn niedergelegte Macht iſt. In Betreff der Allwiſſenheit iſt ſehr merkwürdig der vorhin berührte Titel, welchen ſich die Apokalypſe gibt (1, 1): Offenbarung Jeſu Chriſti, welche ihm gegeben hat Gott. Unmöglich kann das Wort des erniedrigten Sohnes, daß er Tag und Stunde ſeiner Wiederkunft nicht wiſſe (Marc. 13, 32), auch noch von dem erhöheten gelten, ſondern ſo gewiß er der Weltregent iſt, ſo gewiß muß er auch die Allwiſſenheit haben, aber es iſt ein vom Vater ihm zuſtrömendes Wiſſen und es ſind die Ordnungen, Wege und Zeiten des Vaters, um die er weiß. Dagegen die Allwiſſenheit des Vaters iſt ein Wiſſen um das, was der Vater ſelbſt geordnet hat.

Aber die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater steht nichts desto weniger fest. Sie beruht darauf, daß es die eigene Substanz oder Natur Gottes ist, welche sich nach dem Willen Gottes zu einem zweiten Ich besondert und organisirt. Sie kann nicht dadurch aufgehoben werden, daß das Lebensfeuer des Vaters aus sich selbst hervorströmt, das Lebensfeuer des Sohnes aber aus dem des Vaters. Vergleichen wir die Natur Gottes mit dem Feuer oder dem Lichte, so ist der Sohn Feuer von diesem Feuer, Licht von diesem Lichte. Und zwar ist es der Feuer- und Lichtstrom in seiner Fülle, was sich im Sohne zu einem zweiten Ich besondert und organisirt. Auch die Seele des Menschen ist nach der Schrift göttlicher Natur. Denn „Jehovah Gott bildete den Menschen, Staub von der Erde und blies in seine Nase Athem des Lebens und also ward der Mensch zur lebendigen Seele", wir sind „göttlichen Geschlechts" *), — aber während unsere Seele ein Funke des göttlichen Feuers ist, so ist der Sohn der zu einem zweiten Ich sich besondernde und organisirende Feuer- und Lichtstrom selbst **). Als dieser vom Vater zu einer ichheitlichen Besonderung aus sich hervorgeströmte Lebensstrom des Vaters selbst ist der Sohn erhaben über die Zeitlichkeit und hat Leben in sich wie der Vater Leben in sich hat. Und indem der Sohn

*) Gen. 2, 7. Acta 17, 28 f.

**) Wir sprechen hiebei freilich in bloßen Vergleichungen, aber in Vergleichungen, welche ebenso erlaubt als nothwendig sind. Gott ist Geist, aber das schließt nicht aus, sondern vielmehr ein, daß er Natur oder Substanz ist; der Geist ist sich wissende, sich setzende Natur. So wenig die menschliche Seele bloß Selbstbewußtsein und Wille ist, sondern eine selbstbewußte und wollende Natur, denn Selbstbewußtsein und Wille ohne eine selbstbewußte oder wollende Natur ist überhaupt etwas Undenkbares und die Seele des Menschen zeigt ihr Natursein dadurch, daß sie ist, ehe sie sich weiß und ehe sie will; so wenig ist Gott nur Selbstbewußtsein und Wille sondern Natur. Diese Natur ist freilich keine materielle, aber nichts desto weniger eine reale, ja vielmehr gerade darum, weil sie keine materielle ist, eine wahrhaft reale, wir aber, deren Reden an das Vorstellen geknüpft, also stets sinnlicher Art ist, können allerdings von dieser göttlichen Realität nur durch Vergleichung mit materiellen Realitäten reden.

alſo Leben von Leben iſt, ſo iſt er Gott von Gott. Der Vater ſteht wie der Welt ſo auch dem Sohne gegenüber als Gott, aber der Sohn ſteht der Welt gegenüber als Gott von Gott. Die Welt iſt durch ihn geſchaffen, hat ihren Beſtand in ihm, die Sünderwelt, welche im Tode liegt, erhält neues Leben aus ihm. Schon daraus erhellt, daß dieſer Mittler zwiſchen Gott und Welt nicht iſt ein Mittelweſen zwiſchen Gott und Welt. Ein Mittelweſen zwiſchen dem Gott des Lebens und zwiſchen der von ihm in's Daſein gerufenen Welt, welche kein Leben in ſich hat, ſondern deren Leben in Gott iſt, ein Mittelweſen zwiſchen beiden, welches von beiden gleich weit abſtehen würde, iſt ja überhaupt ein Ungedanke. Der Unterſchied zwiſchen Gott und der Welt iſt ein unendlicher, von einer Mitte zwiſchen beiden kann alſo keine Rede ſein. Zwar gleicht der Sohn der Welt darin, daß er Gottes Wort iſt, wie die Welt durch das Sprechen Gottes entſtanden iſt, oder daß er nicht aus ſich ſelbſt, ſondern durch den Willen des Vaters iſt, wie die Welt durch den Willen des Vaters iſt. Und es wird mit dieſer Aehnlichkeit zwiſchen dem Sohne und der Welt zuſammenhängen, daß der Sohn nicht nur für das Entſtehen der Welt der Mittler ſein ſondern ſogar ſelbſt in die Zeitlichkeit herabſteigen und Fleiſch werden konnte. Aber da der Sohn in der Weiſe den Urſprung aus dem Vater empfängt, daß er der vom Vater zur beſonderen perſönlichen Exiſtenz organiſirte Lebensſtrom des Vaters ſelbſt iſt, und da er deßhalb Leben in ſich hat und der Lebensquell iſt für das Daſein und für die Erneuerung der Welt, ſo erhellt, daß auch zwiſchen dem Sohn und der Welt ein unendlicher Unterſchied beſteht. Der Sohn entſpringt aus dem Vater, aber ſein Urſprung aus dem Vater iſt ein ſo gänzlich anderer als der Urſprung der Welt, daß eben kraft ſeines Urſprungs aus ſeinem Gott der Sohn der Welt gegenüberſteht als Gott.

Die höchſte Erweiſung der Gottheit des Sohnes aber iſt dieß, daß er nicht nur für das endliche Leben der Welt, ſondern für das unendliche des heiligen Geiſtes Quelle iſt.

So ſehen wir beides harmoniſch neben einander ſtehen: erſtlich die Einheit Gottes, denn der Vater iſt auch des Sohnes Gott, die Quelle der Gottheit; zweitens die Gottheit des Sohnes, denn der

Vater giebt auch dem Sohne Leben in sich zu haben, wie der Vater Leben in sich hat: Alles, was des Vaters ist, das ist des Sohnes.

Für uns, die Geschöpfe, tritt in der Gottheit des Sohnes als das praktisch Bedeutungsvolle zunächst Jenes hervor, daß, weil ihm der Vater gegeben hat Leben in sich zu haben, er der Lebensquell ist für die Welt. Weil er unser Leben ist, so beugen wir die Kniee vor ihm in Danksagung, Bitte und Lobpreisung. Fragt man, warum Jesus befehle, daß wir ihn ehren wie den Vater, so antwortet der Zusammenhang von Joh. 5, 23: weil der Sohn lebendig macht wie der Vater, welche er will, wie denn der Vater auch alles Gericht dem Sohne übergeben hat. Fragt man, warum Paulus in 1 Cor. 8, 6 neben das christliche Bekenntniß des Vaters als des Einen Gottes das Bekenntniß Christi als des Einen Herrn stelle, so antwortet der Zusammenhang: wir bekennen Christum als den Einen Herrn, weil durch ihn das All ist und wir durch ihn, den Vater aber als den Einen Gott, weil aus ihm das All ist und wir zu ihm. Der Vater ist der Urquell, aber der Sohn ist im Jehovahwesen mit beschlossen: sonst könnte er nicht Herr heißen und das All könnte nicht durch ihn sein.

3) Die ewige Zeugung des Sohnes.

§. 42.

Die Alten haben das Wesen des Sohnes darin ausgesprochen, daß sie ihm ewige Zeugung aus dem Vater zugeschrieben haben *). Dieser Ausdruck ist zwar im neuen Testamente nicht zu finden, aber sein Sinn ist durchaus der Sinn des neuen Testamentes. Er ist die einfach treffende Zusammenfassung dessen, was sich aus dem Selbstzeugnisse Jesu und aus den Zeugnissen der Apostel über das Wesen des Heilandes ergiebt. Beides ist darin ausgedrückt: die Abhängigkeit des Sohnes von dem Vater, denn der Gezeugte ist als solcher

*) Nach dem Vorgange des Origenes vgl. Dorner, Entwicklungsgeschichte ꝛc. I, 641 ff.

von dem Zeugenden abhängig, und die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, denn der Gezeugte hat ſeinen Urſprung aus der Subſtanz oder Natur des Vaters und iſt eben deßhalb dem Vater weſensgleich. Indem die Zeugung als eine ewige bezeichnet wird, ſo iſt die Weſensgleichheit noch ausdrücklich auch nach der Seite hin beſtimmt, daß der Sohn von der Welt ſich unterſcheidet und dem Vater gleich iſt durch die Erhabenheit über die Zeit, über Gewordenſein, Veränderung und Vergehen, doch alſo, daß die Ewigkeit des Sohnes nicht die Ewigkeit auf Grund der Aſeität iſt wie bei dem Vater, ſondern die Ewigkeit auf Grund ewigen Gebens von Seiten des Vaters.

Dabei iſt übrigens vor einem Mißverſtändniſſe der ewigen Zeugung zu warnen.

Das unwiſſenſchaftliche Denken legt ſich nehmlich die ewige Zeugung des Sohnes etwa ſo aus, daß er vor allen Weltzeiten vom Vater gezeugt worden ſei, fixirt ſich dann aber doch vor einer aneinander gereihten Aeonenmenge einen Punkt, in welchem der Vater den Sohn gezeugt habe, und läßt ihn von jenem unendlich weit rückwärts liegenden Punkte an in ſelbſtſtändiger Herrlichkeit neben dem Vater leben. Daß dieß nicht eine ewige, ſondern eine vor langer, langer Zeit geſchehene Zeugung oder daß nach dieſer Vorſtellung der Sohn nicht anfangslos ſondern nur unvergleichlich viel älter iſt als die Welt, kann man leicht erkennen.

Wenn das unwiſſenſchaftliche Denken hierauf aufmerkſam gemacht wird und ſich außer Stande ſieht zu widerſprechen, ſo liegt es ihm nahe zu ſagen, daß die anfangsloſe Hervorbringung des Sohnes durch den Vater doch jedenfalls ein hohes, unſer Denken überſteigendes Geheimniß ſei. Hervorbringung, Verurſachung eines B durch ein A ſchließe nach den Regeln des Denkens in ſich ein, daß dem Sein des B ein Nichtſein vorangegangen und daß das A älter ſei als das B, der Sohn aber ſolle anfangslos und doch von dem Vater hervorgebracht ſein.

An dieſer Bemerkung iſt aber nur ſo viel wahr, daß für unſer Vorſtellen oder für das unſerer geiſtleiblichen Natur auf ihrer irdiſchen Entwicklungsſtufe nothwendige ſinnliche Einkleiden unſerer

Gedanken*) der Begriff der Hervorbringung als ein Rufen des bisher nicht Geweſenen ſich darſtellt, woraus dann die Meinung entſteht, als ob die Urſache unter allen Verhältniſſen älter ſein müſſe als die Wirkung und die Wirkung jünger als die Urſache. So lange unſer Denken durch die Thätigkeit unſeres Gehirns, alſo einer materiellen Leiblichkeit vermittelt iſt, können ſich unſere Gedanken von den Vorſtellungen nicht ablöſen**), und wir ſind deßhalb auch bei dem Gedanken der Cauſalität daran gebunden, das Gewirktwerden als ein Auftauchen aus dem Nichtſein in das Sein, alſo das Gewirkte als ein Anfangendes vor das Auge unſerer Einbildungskraft hinzuſtellen. Wie verhält es ſich aber mit dem Gedanken und mit dem Selbſtbewußtſein Gottes? Sind ſie nicht von Gott gewirkt? Niemand wird dieß in Abrede ziehen. Gab es aber etwa eine Zeit, wo Gott ohne ſeine Gedanken und ohne Selbſtbewußtſein war? Gewiß nicht. Hieran iſt zu erkennen, daß es in Gott zeitloſes Wirken, anfangsloſe Wirkungen geben muß. Daher denn auch die anfangsloſe Zeugung des Sohnes keine Schwierigkeit haben kann.

Gleichwohl müſſen wir geſtehen, daß der Begriff der ewigen Zeugung des Sohnes, wenn wir ihn genauer durchdenken, eine Schwierigkeit für unſer Denken enthält, welche auf dem irdiſchen Standpunkt unſerer Erkenntniß nicht zu löſen ſein wird, eine Schwierigkeit, die ſich unſerem Denken entgegenſtellt, nicht bloß ſo fern es vorſtellendes Denken iſt. Der Wahrheit des Begriffes der ewigen Zeugung kann hiedurch freilich kein Eintrag geſchehen: ergiebt ſich aus dem Selbſtzeugniſſe Chriſti durch folgerichtige Entwicklung deſſelben, daß Chriſtus ſich gewußt hat als den ewigen Sohn Gottes, ſo bleibt die Wahrheit der ewigen Zeugung gewiß, auch wenn ſie die irdiſche

*) „Das Vorſtellen iſt ein Nachbilden des Gedankens in Raum und Zeit.“ Rothe, Ethik I, S. 104.

*) Man vrgl. über dieſen Punkt die Ausführungen Maximilian Jakobi's in „Naturleben und Geiſtesleben oder der Sinnenorganismus in ſeinen Beziehungen zur Weltſtellung des Menſchen“. Aus dieſer Schrift des Meiſters der Seelenheilkunde iſt reiche Belehrung über die „divina commedia“ unſeres geiſtigleiblichen Lebens zu ſchöpfen.

Stufe unſeres Erkennens überſteigt. Wir erkennen dann bloß, wie hier der Satz des Paulus gilt, daß unſer Wiſſen Stückwerk ſei. Wo ſollte auch die fragmentariſche, unorganiſche Weiſe unſeres irdiſchen Erkennens zu Tage kommen, wenn nicht in Betreff des innergöttlichen Lebens? Johannes ſagt in Apok. 19, 12 f., daß der Name „Logos Gottes" nur der ſei, mit welchem Chriſtus genennet werde, aber ſeinen eigentlichen Namen wiſſe Niemand als er ſelbſt, und in 3, 12 bezeichnet der Herr ſelbſt ſeinen Namen, welchen er auf die Ueberwinder ſchreiben werde, als einen neuen. Iſt doch ſogar der neue Name, den der Ueberwinder erhalten wird d. h. die ihm zufallende Herrlichkeit nur für ihn ſelbſt zu erkennen 2, 17. Es müßte keine Harmonie zwiſchen dem Erleben und Erkennen ſein, wenn wir während dieſes irdiſchen Lebens und vor unſerem Gleichwerden mit Gott (1 Joh. 3, 2) eine vollſtändige Erkenntniß des innergöttlichen Lebens zu erlangen vermöchten.

Ewige Zeugung iſt nicht bloß anfangsloſe, ſondern ebenſo ſehr auch endloſe Zeugung. Auch das zu Ende Gehen der Zeugung würde den Sohn in die Veränderung ſtellen. Sein Lebensverhältniß wäre vom Ende der Zeugung an ein anderes als zuvor. Sein Leben würde in zwei Abſchnitte zerfallen, den des Gezeugtwerdens und den des Nichtmehrgezeugtwerdens. Und zwar würde dieſe Veränderung nicht etwa auf einer freiwilligen Liebesthat gegenüber von der Welt beruhen (wie die Veränderung bei der Fleiſchwerdung), ſondern ſie beträfe das Lebensverhältniß des Sohnes an und für ſich. Nachdem der Sohn ſo durch das zu Ende Gehen der Zeugung unter das Geſetz der Zeit geſtellt wäre, hätte es kein Intereſſe mehr, die Anfangsloſigkeit ſeiner Zeugung zu behaupten. Das „ehe Abraham war bin ich," die von dem Herrn Jeſu ſich beigelegte Erhabenheit über die Zeit wäre ſchon aufgegeben. Die unvermeidliche Konſequenz wäre das Herabſteigen zu der Lehre, daß Chriſtus nur das erſtgeſchaffene der Geſchöpfe ſei: eben damit wäre ſeinem Mittleramte, unſerer Erlöſung, unſerem Glauben an ihn die Grundlage genommen. Ewige Zeugung iſt alſo nicht bloß anfangsloſe, ſondern überhaupt überzeitliche Zeugung. Oder: da uns die Möglichkeit fehlt, das Außerzeitliche in angemeſſenen Ausdrücken zu beſprechen — denn unſer Denken iſt ja ein vorſtellendes,

den Gedanken in Zeitform und Raumform nachbildendes, und alle unſere Ausdrücke ſind zeitlich räumlicher Abſtammung —, ewige Zeugung iſt eben ſo ſehr gegenwärtige und zukünftige als vergangene Zeugung.

Eben dieß iſt es nun aber, wodurch wir mit dem Begriffe der ewigen Zeugung in's Gedränge kommen. Wenn das Leben des Sohnes ein unabläſſiges Empfangen des Lebens aus dem Vater iſt, wie kann man dann vom Sohne ſagen, was er doch ſelbſt von ſich ſagt, und worauf ſein Unterſchied von der Welt beruht, daß er Leben *in ſich* habe? Und wenn es der Vater iſt, welcher in ewiger Gegenwart den aus ihm quellenden Lebensſtrom ſich zu einem zweiten Leben beſondern und ichheitlich organiſiren läßt, wie läßt ſich dieß vereinigen mit dem Begriffe des Geiſtes, daß der Geiſt ſich ſelbſt durch ſeinen Willen ſetzt und ſein Selbſtbewußtſein ſelbſt hervorbringt? Und der Sohn muß doch als Geiſt gedacht werden wie der Vater.

Die Welt wird getragen durch das Wort der Kraft Gottes. Es iſt Gott in welchem wir leben, weben und ſind. Aber das Verhältniß der geſchaffenen Welt zu Gott iſt doch ein gänzlich anderes, als jenes Verhältniß, welches im Augenblicke der Schaffung ſtattfindet zwiſchen ihr und Gott. Wie wäre ſonſt das Wort der Schrift von der Sabbathruhe Gottes am ſiebenten Tage zu verſtehen? Eben dieſe Veränderung des Verhältniſſes der Welt zu Gott, nachdem ſie geſchaffen iſt, oder die nun eintretende beziehungsweiſe Selbſtſtändigkeit der Welt iſt es, woraus wir uns erklären, wie uns das Vermögen der freien Selbſtentſcheidung zukommen kann. Mit der freien Selbſtentſcheidung des Menſchen fiele ja der höchſte Vorzug dahin, welchen wir vor der unperſönlichen Kreatur haben, nehmlich das Vermögen Gott zu lieben. Denn Liebe iſt *freie* Selbſtübergabe an den, welchen man liebt. Man kann ſich nur dem in Liebe ergeben, welchem man ſich auch verſagen kann. Man kann nur dann lieben, wenn man das Vermögen hat zu haſſen. Wie könnten wir vollends unſer Schuldbewußtſein, unſere Sehnſucht nach Vergebung der Sünden begreifen, wenn das Beſtehen der Welt eine beſtändige Schöpfung derſelben wäre? Die Lehre, daß die Erhaltung der Welt eine beſtändige Schaffung derſelben ſei, macht Gott zum Urheber der Sünde, verflüchtigt alſo

die Sünde zu einem bloßen Schein. Ja ſie kann, indem ſie die Freiheit des Menſchen aufhebt, nicht einmal das Selbſtbewußtſein erklären: jede tiefere Erwägung des Selbſtbewußtſeins wird darauf führen, daß das ſich ſelbſt Wiſſen ein Akt der freien Selbſtbeſtimmung ſei. Endlich hebt die Behauptung, daß die Erhaltung eine beſtändig fortgehende Schöpfung ſei, im Grunde den Begriff der Schöpfung ſelber auf, indem ſie das göttliche Schaffen ſeines Reſultates entbehren läßt.

Dieſe Sätze ſind ohne Zweifel geeignet, die Schwierigkeit des Begriffes der ewigen Zeugung des Sohnes in um ſo helleres Licht zu ſtellen. Von der Welt, die doch ihr Leben nicht in ſich ſelbſt ſondern im Sohne hat, müſſen wir ſagen, daß ihr, nachdem ſie geſchaffen iſt, eine beziehungsweiſe Selbſtſtändigkeit zukomme, indem im anderen Falle die Freiheit, die Perſönlichkeit der Menſchen und Engel unbegreiflich würde, von dem Sohne aber, welcher doch Leben in ſich ſelbſt hat und hiedurch das Leben der Welt iſt, von dem Sohne, welcher doch lauter Freiheit, Perſönlichkeit, Geiſt ſein muß, von dem Sohne, deſſen Heiligkeit darin beſteht, daß er ſich mit vollkommener Freiheit unwandelbar in den Vater verſenkt, müſſen wir das ewige Gezeugtwerden, das zeitlos ſich ſelbſt gleiche Hervorgehen ſeines Lebens aus dem Vater behaupten? Wo liegt die Löſung des Conflictes zwiſchen der Paſſivität des Gezeugtwerdens und der Aktivität des Perſönlichſeins, Geiſtſeins, Heiligſeins, wo die Harmonie eines ewigen Empfangens des Lebens vom Vater und eines ewigen Haben des Lebens in ſich?

Wir wiſſen freilich aus unſerer Erfahrung, daß wir, je mehr wir unſeren Eigenwillen aufgeben, um den Willen Gottes zu unſerem Willen zu machen, und je mehr wir das Leben Gottes in uns aufnehmen, deſto freier, deſto lebensvoller, deſto klareren Selbſtbewußtſeins werden. Allein dieſes freie Verzichten auf den eigenen Willen ſetzt ſchon jene von Gott uns gegebene beziehungsweiſe Selbſtſtändigkeit, oder daß wir geſchaffen *ſind* und nicht immer von Neuem geſchaffen *werden*, voraus, alſo kann uns dieſe Erfahrung nicht helfen zum Verſtändniß der Freiheit des Sohnes, deſſen Zeugung nicht eine vergangene, ſondern eine ewige iſt.

So kann unſer Ergebniß nur dieſes ſein, daß Gottes Zeugung des Sohnes eine Hervorbringung iſt, in welcher die Paſſivität des Hervorgebrachtwerdens auf eine unſer Denken überſteigende Weiſe das in ſich ſelbſt Leben, das ſich ſelbſt Setzen, die Freiheit des Hervorgebrachten nicht aus- ſondern einſchließt. Das bleibt das tiefſte, obwohl meiſt unbeachtete, Geheimniß für uns im Verhältniß von Vater und Sohn*). Die Schrift läßt uns erkennen, warum wir den, welcher nicht ſich ſelbſt hervorbringt, wie der Vater, als Gott zu ehren haben, nehmlich weil er Leben hat in ſich, ſo daß in ihm das Leben ruht für die Welt, ja ſogar für den Geiſt. Sie läßt uns auch einſehen, wie die Gottheit des Sohnes neben der des Vaters beſtehen kann, ohne daß der Monotheismus gefährdet wird. Wird der Sohn in ewiger Gegenwart vom Vater gezeugt (und der heilige Geiſt in ewiger Gegenwart vom Vater und Sohn gehaucht), iſt hinwiederum der Sohn (und Geiſt) ewig ſich verſenkend in ſeinen Urſprung, „zum Vater hin," „in den Schooß des Vaters," ſo daß zwiſchen ihnen ein tiefes durchdringendes Ineinander der Liebe und des Weſens iſt (Joh. 17, 21. Apok. 1, 8. 22, 3 f.): ſo kann das Verhältniß derſelben nicht nach dem Neben-

*) Thomaſius bemerkt in Dogmatik I, S. 95, vgl. 94 und 106. 107, die Bedingtheit des Sohnes durch den Vater ſei keine ihm aufgedrungene ſondern ſeine eigene Willensbeſtimmung und deßhalb ſei der Sohn in der Zeugung nicht paſſiv ſondern gleichfalls aktiv, wie der Vater. Allein das iſt eben das Räthſelhafte, wie das Gezeugtwerden des Sohnes ewig vom Sohne gewollt ſein, und wie der ewig Gezeugte ein ewig Freier ſein kann; das Gezeugtwerden iſt ja das prius (logiſch genommen) gegenüber von Wollen. Die Bemerkung dieſes Dogmatikers iſt alſo nicht, wie er auf Seite 106 meint, die Löſung, ſondern nur die Wiederholung des Geheimniſſes. Oder wechſelt Thomaſius zwiſchen zwei Betrachtungsweiſen der Trinität ab, welche doch weſentlich von einander verſchieden ſind, indem er das eine Mal den Vater als die Quelle der Gottheit, die erſte Perſon als den Grund der beiden andern faßt (vgl. S. 92, 95), das andere Mal von der Einen abſoluten Perſönlichkeit redet, die ſich ſelbſt dreifach beſtimme, als Vater, Sohn und Geiſt (96), eine Aeußerung, die im Sinne einer dreifachen Aſeität verſtanden werden kann? vgl. unſeren §. 76.

einanderſtehen eines menſchlichen Vaters und Sohnes gemeſſen werden; die Einheit des Urquelles iſt gewahrt und die Möglichkeit gegenſeitiger Beſchränkung bleibt ferne; es iſt alſo dem Intereſſe des Monotheismus vollſtändig genügt. Aber wie des Sohnes ewiges Haben des Lebens in ſich und ſeine ewige Perſönlichkeit und Freiheit vereinbar iſt mit dem ewigen Empfangen des Lebens aus dem Vater, das wird ein ungelöstes Räthſel bleiben, bis das bruchſtückweiſe Erkennen aufgehört hat und wir zum Schauen gekommen ſind; denn unſer irdiſcher Erfahrungskreis, welcher der Spiegel für unſer Gotterkennen iſt, bietet uns für eine ſolche Weiſe der Hervorbringung keine Analogie.

Es iſt ein ähnliches Räthſel wie das der ewigen Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit in Gottes Sein, in ſeinem Soſein und in ſeiner Geſetzgebung. Uns Menſchen kann die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit nur als eine allmählig gewordene verſtändlich ſein. Daß die zu Gott geſchaffenen Seelen, wenn ſie in allmähliger Selbſtentſcheidung für Gott zur vollen Entſchiedenheit für ihn gelangt ſind, nicht mehr anders können, als in Gott leben, und dieſes Müſſen doch lauter Freiheit iſt, läßt ſich leicht verſtehen; wie aber der welcher nicht nichtſein kann und nicht anders ſein kann als er iſt und nichts Anderes wollen kann als was er will, ewig frei iſt in ſeinem Sein und Soſein und Wollen, kann Niemand verſtehen, ſo klar jeder Denkende erkennen muß, daß Gott eben ſo frei iſt, als er nothwendig iſt.

Von ſelbſt leuchtet ein, daß dieſelbe Schwierigkeit für unſer Denken bei dem ewigen Gehauchtwerden des heiligen Geiſtes wiederkehrt.

§. 43.

Daß das Eine der beiden Ich, welche die Schrift als weſensgleich neben den Vater ſtellt, „Sohn Gottes," „Wort Gottes," das Andere „Hauch Gottes" heißt, deutet darauf hin, daß beide, obwohl Gotte weſensgleich, Gott von Gott, Licht von Licht, in ewiger Gegenwart aus dem Urquell des Lebens ſtrömend, dennoch in ihrem *Weſen* und deßhalb auch in ihrem *Urſprung* ſich von einander unterſcheiden müſſen.

Daſſelbe ergibt ſich aus der Verſchiedenartigkeit der Stellung, welche ihnen zukommt in der göttlichen Haushaltung. Das All iſt

geſchaffen in dem Sohne, nehmlich durch ihn und zu ihm, es beſteht in ihm, er trägt es mit ſeinem Kraftworte, in ihm iſt das Leben des All. Und dieſe Lebensquelle des All war das Licht der perſönlichen Kreatur, in beſonderer Weiſe Iſraels. Dann wird der Sohn Gottes Fleiſch, wird Menſchenſohn, geht in den Tod. Und nach ſeiner Verherrlichung mit der früheren Herrlichkeit bleibet er Menſchenſohn, in welchem die Fülle der Gottheit leiblich wohnet. Er iſt nun der Weinſtock, aus welchem die Glaubigen als die Reben wachſen, das Haupt der Gemeinde, der Richter der Menſchheit, endlich der Ehemann der menſchlichen Gemeinde. Aber zugleich das Haupt aller Kreiſe der perſönlichen Schöpfung. Alles was auf Erden und im Himmel iſt faßt Gott zuſammen in ihm, wie das All von der Schöpfung her auf ihn angelegt iſt, daß es in ſeinem Totalorganismus die in ihm concentrirte Gedankenfülle Gottes zur Abbildung bringe.

Vom Geiſte Gottes leſen wir nirgends, daß durch ihn und zu ihm das All geſchaffen ſei, in ihm beſtehe, daß er ſein Leben, wohl aber, daß er für die Entwicklung und Geſtaltung des Geſchaffenen wirkſam ſei, Gen. 1, 2. Pſ. 104, 29. f. Chriſtus iſt es, welcher die Israeliten durch die Wüſte führt und dem Jeſajas im Tempel erſcheint, aber der Geiſt Chriſti, welcher die Propheten erleuchtet, der Geiſt Gottes, welcher die Herzen heiliget 1 Cor. 10, 4. Joh. 12, 41. 1 P. 1, 11. Pſ. 51, 13. Der Logos wird Fleiſch, aber der Geiſt bereitet ihm das Fleiſch in Maria zu und rüſtet den Fleiſchgewordenen aus mit der Salbung zum Meſſiasamt. So tief ſenkt ſich der Geiſt nach der Verklärung Jeſu in die Herzen der Gläubigen ein, daß Gott durch Erforſchung unſerer Herzen weiß, was der Sinn des in uns zu Gott ſeufzenden Geiſtes ſei, und daß der Geiſt es iſt, welcher mit der Braut Jeſum um ſeine Zukunft bittet Röm. 8, 27. Apok. 22, 17; doch iſt es nur Chriſtus, welcher der Weinſtock für die Reben, das Haupt und der Ehemann der Gemeinde heißt. Wenn das neue Teſtament von den einzelnen Gnadengaben redet, welche den Glaubigen zu Theil werden, ſo iſt es der Geiſt, den es als deren Geber nennt, aber das neue Leben ſelbſt, die Wiedergeburt wird auf beide in gleicher Weiſe zurückgeführt, auf den auferſtandenen Chriſtum und auf den Geiſt.

So ſchwierig es nun iſt, die Grenzlinie zwiſchen der Wirkſamkeit des Sohnes und des Geiſtes, wie ſie in der heiligen Schrift ſich darſtellt, bis in's Einzelne zu ziehen, ſo ſcheinen doch folgende Sätze ſicheres Ergebniß des eben Geſagten zu ſein. Erſtlich: der Logos iſt für die natürliche Schöpfung der Quell, und auch, nachdem ſie beſtehet, das Herz, aus welchem ſie die Kräfte zu ihrem Fortbeſtehen und ſich Entwickeln erhält, dem Geiſte gehört die individuelle Entwicklung und Geſtaltung des Lebens zu. Zweitens: wie der Logos die Lebensquelle der Schöpfung iſt, ſo iſt auch er es, in welchem die innere Verwandtſchaft mit der Schöpfung liegt, daß er zuerſt in Theophanieen ſich dem leiblichen Auge der Menſchen darſtellen, dann ſogar ſelber Fleiſch werden und nach ſeiner Wiederverherrlichung die Gottheitsfülle in leiblicher Organiſation ſein kann. Drittens: eben deßhalb iſt der verklärte Sohn für die ſeeliſch-leiblichen Menſchen wieder in beſonderer Weiſe der Lebensquell, denn geiſtleiblich quillt aus ihm das göttliche Leben in die geiſtleiblichen Menſchen. Und daß nach ſeiner Verklärung ein geiſtleiblicher Quell göttlichen Lebens in die Menſchen ſtrömt, darauf gründet es ſich auch, daß mit der Verklärung Jeſu für die Einwohnung des heiligen Geiſtes eine neue Epoche beginnt, indem auf Grund der geiſtleiblichen Durchwirkung des Menſchen von Seiten Jeſu die menſchliche Natur auch für die rein geiſtige Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in ihren Wurzeln zugänglich iſt.

Dieſe Verſchiedenheit der Stellung beider in der göttlichen Haushaltung weist entſchieden zurück auf eine Verſchiedenheit ihrer eigenen inneren Natur und letztere läßt hinwiederum auf eine Verſchiedenheit ihres Urſprungs aus dem Vater ſchließen.

Aber eine nähere Enthüllung über dieſe inneren Eigenthümlichkeiten beider wird uns von der Schrift nicht gegeben. Und ſo ſtellt ſich uns hier die Transcendenz des Begriffs der ewigen Zeugung von einer neuen Seite dar, denn nur derjenige hätte dieſen Begriff wahrhaft durchſchaut, welcher aus demſelben ſofort die Eigenthümlichkeit des Sohnes gegenüber vom Geiſte zu zeigen vermöchte.

Zweiter Abſchnitt.

Der Sohn Gottes auf Erden.

§. 44.

Wir haben im erſten Abſchnitte das Selbſtzeugniß Jeſu von ſeiner Gottesſohnſchaft und das apoſtoliſche Zeugniß von derſelben vernommen. Er iſt der weſensgleiche Sohn des Vaters, vor ſeiner Sendung in die Welt, ja vor Gründung der Welt in Herrlichkeit beim Vater geweſen, in ewiger Gegenwart vom Vater in Liebe aus ſeinem eigenen Weſen erzeugt. Allein der, welcher Solches von ſich bezeugte, ſtand doch, da er dieſes Zeugniß ablegte, als Menſch unter den Menſchen da; wie den Sohn Gottes, ſo nannte er ſich auch des Menſchenſohn. Nach Vollendung ſeines Werkes iſt dann der Sohn Gottes, welcher zugleich Menſchenſohn war, in die frühere Herrlichkeit zurückgekehrt, aber gleichwohl Menſchenſohn geblieben. Deßhalb müſſen wir uns nun im zweiten Abſchnitte mit dem Sohne Gottes als irdiſchem Menſchenſohne, und im dritten mit dem wieder verherrlichten Sohne Gottes, welcher in ſeiner Verherrlichung gleichwohl Menſchenſohn geblieben iſt, beſchäftigen. Nachdem wir in ſolcher Weiſe den Fürſten unſeres Lebens in den drei Stationen ſeines Lebens betrachtet haben, wollen wir endlich fragen, wie er denn aus der ewigen Herrlichkeit in die irdiſche Niedrigkeit herabgekommen, wie er in dieſer ſich entwickelt, endlich wie er aus ihr in die vorirdiſche Herrlichkeit zurückgekehrt ſei.

Cap. 1.

Die wirkliche Menschheit des irdischen Jesus.

§. 45.

Die gewöhnliche Selbstbezeichnung Jesu „des Menschensohn" schließt schon in sich, daß er ein wirklicher, wahrhaftiger Mensch gewesen. Eben dieß wird von seiner Geschichte und durch eine Reihe ausdrücklicher Aussprüche des Herrn bezeugt und in bestimmten Zügen vor unsern Augen gestellt. Es ist aber wichtig, diese Züge in's Auge zu fassen, denn es ist etwas Anderes, im Allgemeinen die wirkliche Menschheit Jesu zu glauben, und etwas Anderes, sie nach ihrem Inhalt und Wesen lebendig zu verstehen. Geboren aus einem Weibe in der Hilfsbedürftigkeit eines gewöhnlichen Menschenkindes nahm das Kind zu und ward stark und die Gnade Gottes war über ihm Luc. 2, 40. Zwölfjährig hat der Knabe die kindliche Meinung bei den Theologen Jerusalems die Antwort auf seine Fragen zu finden, die kindliche Anschauung, daß er im Tempel in Jerusalem mehr als in Nazareth sei in dem was seines Vaters ist (vgl. dagegen was er als Mann sagt in Joh. 4, 21—24), die kindliche Voraussetzung, daß sonach seine Eltern ihn gar nicht hätten suchen sollen 2, 46. 49. Als der dreißigjährige Mann sein Werk beginnen will, so läßt er sich von Johannes in den Jordan tauchen und spricht hiemit aus, daß er als ein Mensch, als eine für sich seiende Seele, die ihren eigenen Willen habe, als eine mit Fleisch und Blut vermählte, also sinnliche Lust und Unlust empfindende, die Unlust mit natürlicher Nothwendigkeit meidende Seele nur in einer Reihe von göttlichen Prüfungen, Verzichtleistungen, Selbstverleugnungen, in einer fortgehenden Untertauchung unter Leidensproben, darunter der Naturwille zu ersterben habe, endlich in der Noth des Todes selbst die Bewährung, die Heiligung erlangen könne. Es ist Jesu eigenes Wort in Luc. 12, 50, woraus sich diese Auffassung seiner Taufe ergiebt. Diesem Selbstzeugnisse Jesu von seiner wahren Menschheit in der Untertauchung schließt sich sofort eine göttliche Bezeugung derselben an in dem Herabkommen des

Geiſtes auf ihn, um über ihm zu bleiben Matth. 3, 16. Joh. 1, 32. Wäre der Logos in ſeiner Fleiſchwerdung nicht zu einem wirklichen Menſchen geworden, ſo hätte Jeſus dieſer Salbung mit Gottes Geiſt und Kraft nicht bedurft (vgl. Apg. 10, 38). Dieſer nach der Taufe über ihn ergoſſene Geiſt iſt es geweſen, der ihm die Wege und Zeiten ſeines meſſianiſchen Wirkens und Leidens zeigte, der ihn nach der Taufe zunächſt in die Wüſte führte Matth. 4, 1. Luc. 4, 1, in deſſen Kraft er von der Wüſte nach Galiläa gieng 4, 14. Auch in der Wüſte bekennt er die Wirklichkeit ſeines Menſchſeins durch ſein vierzigtägiges Faſten, denn nur als wirklicher Menſch bedurfte er ſolchen Ueberſchlagens der Koſten ſeines Thurmbaus, ſolchen ſich Rüſtens durch Abſcheiden von Allem was er hatte (vgl. Luc. 14, 28—33), ſolcher Zubereitung zum Sieg über jenes Geſchlecht welches nicht ausfährt denn durch Beten und Faſten (Matth. 17, 21). Sodann beruht die Verſuchung des Teufels auf Jeſu Fähigkeit zu ſündigen; im Falle er nicht wie ein anderer Menſch einen Fehltritt hätte begehen können, ſo wäre das Verſuchen nur eine Albernheit des Satans und der Erzählung durch die Evangeliſten unwerth geweſen. Wie könnte Matthäus die Verſuchung Jeſu vollends als vom Geiſte Gottes beabſichtigt bezeichnen (4, 1), wenn Jeſus nicht hätte ſündigen können? Wer nicht fallen kann, für den iſt es ein bloßes Spiel, wenn man ihn verſucht, ob er fallen werde oder nicht. Aber ſelbſt Jeſu Wunderthaten werden zu Bekenntniſſen ſeiner menſchlichen Hilfsbedürftigkeit, indem er vor jenem Machtworte an den Taubſtummen zuerſt ſeufzend zum Himmel blickt Marc. 7, 34, und am Grabe des Lazarus ſeine Kraftthaten von der Erhörung ſeiner Gebete ableitet Joh. 11, 41 f. Hiemit ſtimmen überein die Ausſprüche in 5, 20: der Vater hat den Sohn lieb und zeiget ihm Alles, was er ſelber thut (geſprochen zur Vertheidigung der Sabbath-Heilung am Bethesdateiche); in 9, 3: weder dieſer hat geſündigt noch ſeine Eltern, ſondern auf daß die Werke Gottes an ihm geoffenbaret werden; 10, 38: glaubet den Werken, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm; 14, 10: der Vater, der in mir bleibet, der thut die Werke. Jeſus war alſo nicht ſelbſt die Quelle, aus welcher die wunderthätigen Kräfte ſtrömten, ſondern der

Beter, deſſen ſtets dem Vater gefälliges, alſo ſtets erhörliches Beten jedes Mal die Wunderkraft des Vaters an ſich zog (vgl. was Petrus in Acta 10, 38 ſagt: Gott war mit ihm, darum konnte er wohlthun und heilen Alle, die vom Teufel überwältiget waren). Ein beſonders wichtiger Zug in der wirklichen Menſchenart Jeſu iſt ſein Unterthanſein unter die Eindrücke, die über ihn kommen und ihn in's Leiden verſetzen. Beim Anblick des ſchnöden Treibens im Tempel ergreift ihn ein heiliger Zorn (Joh. 2, 17), das phariſäiſche Zeichenfordern bringt ihm ein inneres Seufzen ab (Marc. 8, 12), bei den Thränen von Lazarus Schweſtern und ſeinem Herzutreten zu dem Grabe wird auch Er zweimal vom Schmerz überwältigt (Joh. 11, 33—38). Auch der Blick in Jeruſalems Zukunft koſtet ihn Thränen (Luc. 19, 41). Auf ſeine eigene Leidenstaufe iſt ihm ſchon lange zuvor bange (12, 50). Das prägt ſich beim Zuge von Galiläa nach Jeruſalem durch einen ſo gewaltigen Ernſt auf ſeinem Antlitz aus, daß auch den Jüngern bange wird (Marc. 10, 32). Gerade weil ſein eigener Kampf ſchon ſchwer genug iſt, nennt er den Petrus einen Satan, da ihn dieſer zur Schonung ſeiner ſelbſt ermahnt (Matth. 16, 23). Beim Hereinbrechen des letzten Conflictes finden wir ſeinen Geiſt bald auf der höchſten Höhe, bald in der tiefſten Tiefe. Kaum hat er ſich durch die Weiſe ſeines Einzuges in Jeruſalem vor allem Volke als den Meſſias dargeſtellt (Joh. 12, 12—14), ſo wird ihm das Herbeikommen der erſten Griechen zur anſchaulichen Erinnerung, daß nun das Wirken durch's Lehren fertig ſei und das Wirken durch's Sterben beginnen müſſe, und dieſer Gedanke erſchüttert ſeine Seele ſo, daß er ſich beſinnen muß, ob er nicht den Vater um Rettung aus dieſer Stunde bitten ſolle (20—27). Er erfährt nun mit Macht, was es heiße, im Haſſen des Lebens unſer Vorgänger zu ſein (25). Bei den Reden des letzten Abends fühlt man zwar überall die Wehmuth durch, aber dennoch welcher Contraſt zwiſchen der Hoheit, in welcher er an die Stelle des Paſſahmahles das Abendmahl einſetzt und ſich hiemit als den Mittelpunkt der Jahrhunderte darſtellt, und zwiſchen der Erſchütterung durch den Blick auf Judä Verrath der ihm den Tod bringen wird 13, 21, zwiſchen der Hoheit, mit welcher er von dem Seegen ſeines Hingangs redet und das hoheprieſterliche Gebet betet, und zwiſchen dem Zagen in Geth-

semane! Hat er zuvor zu seinen Jüngern gesagt, die Stunde ist gekommen, daß ihr mich allein lasset, aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir, und dann gegen seinen Vater die Nothwendigkeit des Leidens und die Willigkeit dazu mit den Worten bezeugt: ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiliget werden in der Wahrheit (16, 32 und 17, 19), so bittet er nunmehr seine Jünger: wachet mit mir, ist betrübt bis zum Tode, fleht den Vater um die Verschonung von dem Kelche an, wenn sie möglich sei, Matth. 26, 38 ff. Besonders zu bemerken ist noch das Zeugniß, welches Jesus an diesem Abend abgelegt hat, theils von der auch für ihn vorhandenen Nothwendigkeit der Heiligung (Joh. 17, 19, denn „Heiligen" kann in 19 a nicht etwas ganz Anderes sein, als in 19 b und 17), theils von der Schwachheit des Fleisches, die auch bei ihm der Willigkeit des Geistes gegenüberstand (Matth. 26, 41). Kaum noch vor seinem Tode will er seinen Durst stillen, bricht sodann in die Klage aus, von seinem Gotte verlassen zu sein und bekennt mit der Uebergabe seines Geistes in die Hände des Vaters, daß er sterbend wirklich in Nacht und Ohnmacht versinkt, so daß ihm ein Anderer seinen Geist bewahren muß. Wir schließen mit zwei Aussprüchen Jesu, welche zu all dem Genannten der dogmatische Schlüssel sind und zu welchen dasselbe wiederum einen lebendigen Kommentar bilden kann, mit Joh. 17, 5 und 6, 57. Aus dem ersteren Worte erhellt, daß Jesus während seines irdischen Lebens die Herrlichkeit nicht mehr hatte, welche ihm bei dem Vater zukam, ehe die Welt war, und daß auch seine Wiedererhebung zu der früheren Herrlichkeit nicht seine eigene, sondern des Vaters That gewesen ist, denn der Sohn erbittet sie ja von dem Vater. In dem anderen „gleichwie ich lebe durch den Vater, so wird auch der, welcher mich isset, leben durch mich" stellt der irdische Jesus sich in dasselbe Abhängigkeitsverhältniß zu dem Vater, in welchem die Gläubigen, deren unentbehrliche Lebensspeise das Fleisch und Blut Jesu ist, zu Jesus stehen: wie wir ohne Jesum Nichts haben und Nichts thun können (15, 5), so der irdische Jesus Nichts ohne den Vater *). Wie sehr ist dieser Ausspruch verschieden

*) Daß nehmlich διὰ, obwohl mit dem Accusativ verbunden, hier nicht = «wegen», sondern = «durch» ist, ergiebt sich deutlich aus dem

von dem in 5, 26: Der Vater hat dem Sohne gegeben, Leben zu haben in sich, gleichwie der Vater hat Leben in sich! Das eine Mal ist von dem Stande der Selbstentäußerung die Rede, das andere Mal von dem ewigen Verhältnisse des Sohnes zum Vater.

§. 46.

Jede tiefere Betrachtung der Bibel muß als einen besonderen Erweis ihres göttlichen Ursprungs die Art erkennen, in welcher sie bei ihrer Unterweisung über die göttlichen und menschlichen Dinge die scheinbar entgegengesetztesten Wahrheiten gleichmäßig geltend macht, während die bloß menschliche Betrachtung Ein Moment der Wahrheit einseitig und mit Verdrängung der übrigen zu erfassen pflegt. Gottes hohe Majestät und tiefe Herablassung, den Eifer seiner Heiligkeit und die Huld seiner Gnade, des Menschen Nichtigkeit und Erhabenheit, seine Abhängigkeit und Freiheit, Gottes Reinheit von Verursachung der Sünde und sein Regieren unter den Sündern und durch ihre Sünden, die Tiefe unseres sündigen Verderbens und seine Heilbarkeit, alle diese Gegensätze, welche von der menschlichen Weisheit auseinander gerissen werden, predigt die Schrift, und zwar schon die des alten Testamentes, den einen mit derselben Kraft wie den anderen. Insbesondere ist es der höchsten Beachtung werth, wie die Lebensvorschriften der Bibel einerseits mit unerbittlicher Strenge darauf bringen, daß der Weltmensch ein Gottmensch werde, andererseits alle Güter, die Gott in dieses irdische Leben gelegt, als solche erkennen und mit Danksagung genießen lassen. Keine andere Moral als die der Bibel hat die schmale Straße gefunden, welche zwischen der Weltseligkeit und Weltflucht sicher hingeht, ohne dahin oder dorthin auszubeugen. Man erwäge z. B., mit welch heiligem Ernste die Schrift die Reinheit der Ehe fordert und mit welcher Lobpreisung sie wiederum dieselbe zum

---

ganzen Zusammenhang, welcher ja von Jesu als dem Lebensbrode der Menschen redet. Man lebt nicht wegen der Speise sondern durch dieselbe. Ebenso wenig reicht man in 15, 3 mit »wegen« aus. Auch Winer erkennt an und belegt es mit Beispielen, daß διὰ mit Accusativ nicht selten = durch ist. Ebenso spricht sich Stier entschieden für diese Erklärung aus.

Abbilde des Verhältniſſes Gottes zu der Gemeinde macht. Die Weiſe aber, wie eine Moral von der Ehe redet, iſt ohne Zweifel die ſchärfſte und zarteſte Probe für den Ernſt wie für die naturwahre Freudigkeit moraliſcher Anſchauung.

Nach dem im vorigen §. Geſagten iſt es freilich nicht zu verwundern, wenn den Apoſteln die Lebensentwicklung Jeſu für eine wahrhaft menſchliche gegolten hat. Die Geſchichte Jeſu hat ſein wirkliches Menſchſein täglich vor Augen geſtellt (vgl. 1 Joh. 1, 1). Hernach mußte auch das Bewußtſein, daß die Chriſten an Jeſu den Verſühner, den Stammvater des Lebens und das heilige Vorbild haben, den Sinn der Apoſtel immer wieder darauf wenden, daß dieſer Sohn Gottes ein wahrhaftiger Menſch geweſen, weil die Heilskräftigkeit und die Vorbildlichkeit ſeiner Geſchichte mit ſeinem wirklichen Menſchenweſen ſteht und fällt. Nichts deſto weniger bleibt es unſerer hohen Bewunderung würdig, mit welcher Sicherheit von den Apoſteln, während ſie die Gottesſohnſchaft Jeſu als den Grund unſeres Heils erkannten, zugleich die wahre Menſchheit deſſelben in ihrer Predigt gehandhabt wird. Es iſt bekannt, daß die kirchliche Entwicklung der Chriſtologie zwar niemals eine Verletzung der Menſchheit Chriſti zugegeben, aber was zu ſeinem wirklichen Menſchenweſen gehörte, nur ſehr allmählig erkannt hat. Ja die kirchliche Lehre von Chriſto iſt in der That — wider ihr eigenes Wollen — trotz der vielen Jahrhunderte, welche ſie durchlebt hat, noch heute in einer Weiſe gebaut, daß die doketiſchen Konſequenzen ſich nicht ableugnen laſſen. Und werden nicht viele Chriſten aus eigener Erfahrung geſtehen, daß ſie in der Zeit ihrer erſten Liebe die Gottheit Jeſu über Alles hoch gehalten, ſeine wirkliche Menſchheit aber für weniger weſentlich geachtet haben? Erſt das Heranreifen zur männlichen Beſonnenheit pflegt dieſen Fehler zu erkennen. Dagegen hat die erſte Liebe der Apoſtel keinen Augenblick über Jeſu Gottheit ſeine Menſchheit, ſo wenig als über der zweiten die erſte, zurückgeſtellt.

Petrus erkennt es für unmöglich, daß der Bahnbrecher des Lebens wäre vom Tode gehalten worden, aber als den, welcher die Geburtswehen des Todes gelöſet und ihn auferweckt hat, bezeichnet er nichts deſto weniger den Vater (Acta 2, 24. vgl. 3, 15). Eben dieſer iſt

es nach 1 P. 3, 18, durch welchen Christus, nachdem er getödtet war am Fleische, lebendig gemacht worden ist am Geist.

Paulus weiß, daß Jesus, ehe er die Lebensform eines Knechtes annahm, Gotte gleich und in der Lebensform Gottes gewesen und daß das All durch ihn geworden ist (Phil. 2. 1 Cor. 8. Col. 1). Auch während seines irdischen Daseins ist das Innere Jesu „Geist der Heiligkeit", d. h. Gottesgeist (Röm. 1, 4), Jesus die Wohnung der Fülle der Gottheit Col. 1, 19. Nichts desto weniger nennt ihn der Apostel ohne Bedenken kurzweg „Mensch". „Es ist Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus (1 Tim. 2, 5). Durch einen Menschen der Tod, durch einen Menschen die Auferstehung der Todten (1 Cor. 15, 21). Sind durch den Fall des Einen die Vielen gestorben, so ist noch vielmehr die Gnade Gottes und die Gabe auf die Vielen überfließend gewesen in der Gnade des Einen Menschen Jesus Christus (Röm. 5, 15)." Und in derselben Stelle, wo er von Jesu Selbstentäußerung aus der gottgleichen Wesenheit und der göttlichen Lebensform redet, stellt er doch zugleich die nunmehrige himmlische Erhöhung desselben, als den sauer erworbenen, auf menschlich-sittlichem Wege verdienten Lohn seines Gehorsams dar (Phil. 2, 5–11). Eben dieser Apostel redet von der Auferstehung Jesu immer so, daß Gott es sei, welcher ihn auferweckt habe. Dieser konstante Typus wie der pauliniſchen so überhaupt der apostolischen Lehre ist für die richtige Fassung der Christologie von großer, in unserer Theologie noch nicht gehörig gewürdigter Wichtigkeit. Besonders aus Eph. 1, 19 f. ist zu ersehen, wie ernst es dem Paulus damit ist, daß Jesu Auferstehung eine That des Vaters gewesen sei. Er stellt hier seine Erweckung als einen Beweis der überschwenglichen Größe der Kraft Gottes dar und bringt Gottes Erweckung der in Sünde todten Menschen in Parallele mit ihr: die Christen sollen an Gottes Auferweckung Christi ermessen, welche Allmachtswirkungen der Vater an die Glaubigen wende. Der Tod Jesu war also ein wirklicher Tod, ein tiefes Versunkensein in Ohnmacht und Hilflosigkeit: das ist das Erste (aber nicht das Einzige), was wir aus dieser Darstellung sehen.

So ist auch dem Hebräerbriefe Jesus der, durch welchen in seiner

vorirdiſchen Exiſtenz Gott die Welten gemacht hat und ſogar geradezu Gott, Cap. 1. Auch während ſeines irdiſchen Lebens iſt das Innere Jeſu „ewiger Geiſt“. Und dennoch wird gerade in dieſem Briefe dem äußeren und inneren Leben Jeſu ganz das Gepräge der menſchlichen Niedrigkeit aufgedrückt. Indem der Verfaſſer in dem erſten Abſchnitte ſeiner Entwicklung (von 1, 4—2, 18) den hebräiſchen Chriſten zeigt, zu welcher Ehrfurcht gegen das Wort von Chriſto ſie aufgefordert ſeien durch Chriſti hohe Erhabenheit über alle Engel, ſo flicht er (von 2, 9—18) die Warnung ein, an der tiefen Erniedrigung des Gottesſohnes zum Tode ſich nicht zu ſtoßen. Das ſei gerade das Gottgeziemliche geweſen, daß der Herzog der Seligkeit durch Leiden vollendet wurde (V. 10). Der Heiligende ſei ja auch ein Abrahams-Sohn wie die welche geheiliget werden (V. 11) und deßwegen gleicher Maaßen wie die letzteren Fleiſches und Blutes theilhaftig geworden, um durch ſeinen Tod den Todesfürſten abzuthun und die Todesknechte zu befreien (14. 15), denn nicht der ſeligen Engel, ſondern des Saamens Abrahams, der dem Todesfürſten unterthan geworden, habe er ſich angenommen. Alſo Fleiſch und Blut, wie bei uns, auf daß er ſterbe unſeren Tod zur Ueberwindung des Todesfürſten! Dem wird ſofort beigefügt: ohne Gleichwerden mit ſeinen Brüdern in allen Stücken hätte er ſchon gar nicht jenen Sinn der Barmherzigkeit und Treue gewinnen können, welcher zum prieſterlichen Sühnen der Sünde nothwendig ſei, dagegen, was er gelitten habe unter eigenem Verſuchtwerden, darinnen könne er nun auch prieſterlich ſühnend helfen denen, die verſucht werden (17 und 18). Gleicher Weiſe wird bei der Entwicklung der Vollkommenheit des Prieſterthums Chriſti (4, 14 — Cap. 10) als ein wichtiges Moment hervorgehoben ſeine Fähigkeit, Mitleiden zu haben mit unſeren Schwachheiten, weil er verſucht ſei in allen Stücken, gleichwie wir (4, 15), denn auch jeder levitiſche Hoheprieſter müſſe ein Mann ſein, welcher billig ſein könne gegen die Unwiſſenden und Irrenden, indem er auch ſelbſt mit Schwachheit umgeben ſei (5, 1—3). Und indem der Verfaſſer in den hierauf folgenden Verſen (4—10) zur weiteren Erweiſung der Tadelloſigkeit des Prieſterthums Chriſti zu zeigen unternimmt, daß Chriſti Prieſterthum nicht auf willkührlicher Anmaaßung

sondern auf göttlicher Berufung beruhe, so sagt er zu diesem Behufe, Christus habe in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert an den, welcher ihn konnte von dem Tode erretten, und sei also erhört und befreit worden von der Angst, habe demnach, obwohl der Sohn seiend, den Gehorsam gelernt von dem, was er litt, sei auf diesem Wege vollendet und so für die, welche ihm gehorchen, Ursächer ewiger Seligkeit geworden und darum nun von Gott genannt Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks. In diesen Stellen hängt die Betonung der wirklichen Menschheit Christi innig zusammen mit seinem Versühnungsamte. Aber auch die Verweisung auf das Vorbild Christi hat dem Hebräerbriefe Veranlassung gegeben, Christum in seinem wahrhaftigen Menschenwesen vor unsere Augen zu stellen. So in 3, 1. 2: sehet an den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum, welcher treu war seinem Schöpfer wie auch Moses; so in 12, 2: blicket hin auf den Vorgänger und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher anstatt der vor ihm liegenden Freude erduldete das Kreuz, der Schande nicht achtend, und sich also zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Mithin wie es bei uns sein soll, so war auch bei Jesu sein Leben ein Heranreifen zur inneren Vollendung und diese Vollendung mußte er wie wir auswirken durch Glaubenhalten, durch Treue gegen seinen Schöpfer, durch Gehorsam, und den Gehorsam mußte er lernen und zwar wie wir lernen unter Leiden, und bei diesem Leiden ward es ihm, weil er auch Fleisch und Blut hatte wie wir, so heiß, daß er Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen an Gott opferte, bis ihn dieser erhörte und aus der Angst befreite. Er hat erfahren, in welches Gedränge man kommt, wenn man statt der vor einem liegenden Freude um Gottes willen das Kreuz erdulden soll, und ist unter diesem eigenen Gedränge mitleidig geworden mit den Schwachheiten von uns, die wir in solchen Umständen fallen und untreu werden: er hat erfahren, daß solches Gedränge eine nicht geringe Versuchung ist.

Wie verhält sich aber der Logoslehrer Johannes zu dem wirklichen Menschenwesen dessen, welchen er in seiner vorirdischen Existenz als den Logos bezeichnet, der Gott war und durch welchen Alles

geworden ist, was geworden ist? Er hebt die Wirklichkeit seines Menschseins so entschieden hervor, daß manche Ausleger der Johanneischen Schriften der Meinung waren, ihrer Abfassung habe ausdrücklich die Absicht zu Grund gelegen, den Doketismus zu widerlegen. Daß der Logos Fleisch wurde, ist dem Johannes nicht minder wichtig, als daß der, welcher unter den Menschen wohnte, der Logos war (Joh. 1, 14). Dabei liegt in dem Ausdrucke: „er wurde Fleisch" noch der besondere Sinn, daß die Annahme von Fleisch und Blut nicht ohne Einwirkung auf das innere Wesen des Logos blieb. Noch zu Johannis Zeiten trat in Kleinasien die Lehre auf, daß Jesus ein bloßer Mensch gewesen sei, mit welchem sich bei seiner Taufe der hohe Geist Christus verbunden habe, doch so, daß beide verschiedene Persönlichkeiten blieben; diesem Irrthume gegenüber, welcher Christum doketisch und Jesum ebionitisch behandelte, lehrt der Apostel im ersten Briefe, zu leugnen, daß Jesus der Christ sei, das sei der Mittelpunkt aller Lüge und das antichristliche Wesen, dagegen Jesum als den im Fleische gekommenen Christus bekennen, das Kennzeichen göttlicher Lehre (2, 22. 4, 2). Man bemerke auch, wie viele von den obigen Selbstzeugnissen Jesu über sein wirkliches Menschsein von der Geschichtschreibung des Johannes uns aufbewahrt sind, — und zwar Aussprüche, welche nicht etwa bloß die menschliche Leiblichkeit, sondern die menschliche Weise seines Seelenlebens und seiner Abhängigkeit von Gott enthalten.

Cap. 2.

Seine Sündlosigkeit.

§. 47.

Aber so gewiß als die wahrhafte Menschheit ist auch ein Unterschied Jesu von den übrigen Menschen in seiner Selbstbezeichnung „des Menschen Sohn" enthalten. Zunächst seine Sündlosigkeit. Die Sünde ist nach der Anschauung der Bibel so entschieden etwas der ursprünglichen Menschennatur Widersprechendes, daß Jesus, da er sich des Menschensohn, also den der göttlichen Idee des Menschen entsprechen-

den Menſchen nennt, entweder im Widerſpruche mit dem Sinne der ganzen Schrift geweſen iſt, oder das Bewußtſein gehabt hat, ohne Sünde zu ſein. In der That, dieſe Selbſtbenennung wäre, wenn wir anderer Ausſprüche Jeſu über ſeine Sündloſigkeit entbehren würden, genügend, ſein Bewußtſein, daß er ohne Sünde war, geſchichtlich feſtzuſtellen.

So viel zwar verſteht ſich aus dem Inhalte des vorigen Capitels von ſelbſt, daß die Sündloſigkeit des irdiſchen Jeſus nicht in derſelben Weiſe wie die des präexiſtenten Logos zu denken iſt. Das Leben Jeſu auf Erden war ein Leben ſittlichen Kampfes. Der fleiſchgewordene Logos hatte ein leidensfähiges und naturnothwendiger Weiſe vor dem Leiden ſich ſcheuendes Fleiſch und Blut. Ferner mußte Jeſus als eine für ſich ſeiende, individuelle und dabei auf einen Entwicklungslauf angewieſene, alſo nicht von Anfang an heilige Menſchenſeele auch die Naturtriebe der menſchlichen Seele nach Selbſtſtändigkeit, nach Ehre an ſich haben. Wir hören ja ſein Wort: „ich ſuche nicht meinen Willen," wiederum: „ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht daß ich thue meinen Willen — — ſondern den Willen deß, der mich geſandt hat" (Joh. 5, 30. 6, 38), „nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe": er hat alſo einen eigenen Willen gehabt. Und da der Wille Gottes und die Ungerechtigkeit der Menſchen tauſendmal den angeborenen Trieben entgegentraten, ſo mußten immer neue Konflikte zwiſchen der Pflicht oder dem göttlichen Auftrag (ἐντολη) und zwiſchen dem Naturwillen der Seele Jeſu entſtehen. Wie ſauer es ihm hiebei geworden iſt, den Naturwillen zu verleugnen, darüber liegt eine Reihe von Ausſprüchen von ihm vor. Hat doch ſein Beginnen der öffentlichen Wirkſamkeit mit der Untertauchung unter den Jordan eben dieſen Sinn, den Meſſiasweg zu bezeichnen als den Weg eines beſtändigen Sterbens. Wie war es ihm ſo bange, bis die Leidenstaufe in ihrer letzten und heißeſten Entwicklungsſtufe erlitten war! (Luc. 12, 50.) Wie konnte das in die Erde Fallen und Erſterben ohne bitteres Wehe abgehen? (Joh. 12, 24.) Und es iſt aus dem Zuſammenhange dieſer Rede Jeſu deutlich, daß er, wenn er dem Worte vom Waizenkorn (in V. 25) beifügt: „wer ſein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer ſein Leben haſſet in dieſer Welt, der

wird es bewahren zum ewigen Leben“ auch hiemit zunächſt auf ſich ſelber blickt. „Nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe,“ das machte einen ſchweren Kampf in Gethſemane. Und da es während dieſes Kampfes war, daß er zu den Jüngern ſagte, „der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach“, ſo iſt kein Zweifel, daß er dieß Wort als aus ſeiner eigenen Erfahrung ſprach. Die Phantaſie eines jugendlichen Chriſtenthums erdichtet ſich einen über den Kampf erhabenen Jeſum, die männliche Erfahrung des ernſten eigenen Kämpfens begreift, daß ein Jeſus ohne Kampf kein wirklicher Menſch und kein Erlöſer war. Je großartiger die menſchliche Natur Jeſu angelegt war, um ſo ſchwerer mußte ihm die Verzichtleiſtung auf den Naturwillen werden: je mächtiger die Natur, um ſo mächtiger ihr Wille, je mächtiger ihr Wille, um ſo ernſter der Kampf. Und zwar iſt es keineswegs bloß ein Kampf zwiſchen Seele und Leib, um welchen es ſich gehandelt hat, ſondern zugleich ein Kampf zwiſchen dem im Gewiſſen offenbar werdenden Gotteswillen und zwiſchen dem Naturwillen der Seele ſelbſt: Schmach leiden, Ungerechtigkeit dulden, bis zum 30. Jahre in dem ſtillen Nazareth ſich zurückhalten, während das unendliche Werk, welches gethan werden ſollte, vor der Seele ſtand, das war viel ſchwerer als die Verleugnung leiblichen Wohlſeins; nicht die Naturtriebe des Leibes ſondern die der Seele ſind bei den Edleren auch unter den gewöhnlichen Menſchen die ſtärkeren. Nicht eine Lebensentwicklung ohne ſittlichen Kampf, ohne Selbſtverleugnung, ohne Beugung des eigenen Willens unter den göttlichen iſt es, was dem Menſchen urſprünglich beſchieden war: nur in der Verleugnung des eigenen Weſens läßt ſich die Liebe zu Gott, die Uebergabe des Herzens an ihn, die Einigung des Willens mit dem Willen Gottes lernen; ſogleich im Paradieſe und ehe die Sünde da iſt, hat das göttliche Verbieten begonnen, alſo das Brechen des Naturwillens für den Menſchen beginnen ſollen; nicht das Haben, ſondern das Feſthalten des eigenen Willens gegenüber vom göttlichen iſt der Anfang der Sünde. Wäre Adams Weg ein Weg ohne Verleugnung geweſen, ſo könnte man nicht verſtehen, wie er zum Sünder wurde: in der natürlichen Verleugnungsſcheue lag die Möglichkeit der Sünde; als ſein freier Wille im Konflikte zwiſchen Gottes Gebot und der natürlichen Luſt ſich auf die Seite der letzteren

ſchlug, ſtatt ihr die Verleugnung aufzulegen, war die Sünde da. Man lerne doch an dem Seelenkampfe Jeſu in Gethſemane und an den Zeugniſſen, welche unſer Gewiſſen in unſeren eigenen Kämpfen ablegt, daß das Haben eines eigenen Willens natürliche Nothwendigkeit, alſo nicht Sünde, daß auch das Ringenmüſſen mit demſelben noch nicht die Sünde iſt, ſondern nur wenn der Wille des inneren Menſchen dem Naturwillen, ob auch nur im Geringſten, weicht oder wenn er gar beharrlich vom Naturwillen gefangen und der Diener des letzteren wird, dann iſt die Sünde und die Sündigkeit da, ja das geringſte Weichen wird ſofort zum Gefangenwerden.

Aber wir wiſſen von Jeſu aus ſeinem Zeugniſſe von ſich ſelbſt, daß er in ſeinem 33jährigen Lebens- und Leidensgange wirklich alle Zeit ſeinen Naturwillen dem Willen des Vaters geopfert und auf dieſem Wege der Opferung allmählig ſeinen Willen ganz mit dem des Vaters geeiniget, alſo ſich ſelbſt Schritt für Schritt geheiliget oder vollendet hat. Als der Täufer ſich weigerte, Jeſum zu taufen, indem vielmehr Jeſus ihn taufen ſollte, ſo giebt ihm der Herr eine Antwort, aus welcher hervorgeht, daß er allerdings nicht im Sinne eines Sünders unter die Wellen taucht, wie die ſonſtigen Täuflinge (Matth. 3, 15). In der Bergpredigt ſagt er von ſich: ich bin gekommen das Geſetz zu erfüllen (5, 17). In Joh. 5, 19 behauptet er, daß es ihm eine ſittliche Unmöglichkeit ſei, etwas von ihm ſelber zu thun, das er nicht ſehe den Vater thun. Sein Wort an die Juden in 8, 46: wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen? iſt um ſo bedeutungsvoller wegen der daraus gezogenen Folgerung: wenn ich aber Wahrheit ſage, warum glaubet ihr mir nicht? — denn aus ſeiner ſittlichen Tadelloſigkeit kann er nur dann die unbedingte Autorität ſeines Zeugniſſes über göttliche Dinge ableiten, wenn er ſich einer vollkommenen Tadelloſigkeit auch ſeines inneren Lebens und Verhaltens zu Gott bewußt iſt. (Die Ueberſetzung von ἁμαρτια mit „Irrthum", obwohl von großen Auslegern vertheidigt, iſt ebenſo ſehr gegen den tiefer erwogenen Sinn und Zuſammenhang der Stelle als gegen den neuteſtamentlichen Sprachgebrauch.) Man bedenke hiebei, daß er kaum zuvor ſagt: wer Sünde thut, der iſt der Sünde Knecht (V. 34), alſo die Unmöglichkeit ausſpricht, daß wer irgend einmal

zuvor gesündiget hat, jetzt sündenfrei sei. Wie dürfte er sich ferner das Licht der Welt nennen (8, 12. 9, 5. 12, 35), wenn auch nur ein Schatten von Finsterniß in ihm selber wäre! „Ich habe dich verklärt auf Erden, das Werk vollendet, welches du mir gegeben hast" — das bezeichnet Jesus am Ende seines Lebens als dessen Summe (Joh. 17, 4), und spricht darauf hin die Bitte aus, daß der Vater ihn verkläre (V. 5), ja sogar den Willen, daß, wo er sei, auch seine Jünger seien (V. 24) und zwar gegen den gerechten Vater (V. 25) Aber überhaupt die ganze Weise, wie Jesus von seiner Stellung zu den Menschen geredet hat: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, der Weinstock, in welchem bleibend die Rebe gute Frucht bringt, das heilige Opfer (Joh. 17, 19), der Bezahler des Lösegeldes (Matth. 20, 28), — und wie er von seinem Verhältniß zu Gott geredet hat: Niemand kennt den Sohn, denn der Vater, Niemand den Vater, denn der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren, ich und der Vater sind Eins, wer mich siehet, der siehet den Vater, — diese ganze Weise des Redens wäre eine fortgesetzte Gotteslästerung, wenn Jesus nicht das bestimmteste Bewußtsein gehabt hätte, daß seine Lebensentwicklung eine ununterbrochene und volle Heiligung Gottes gewesen sei.

Dem Selbstzeugnisse Jesu tritt zur Seite das dreimalige Zeugniß des Vaters aus dem Himmel bei der Taufe, bei der Verklärung, bei jenem Seelenkampfe in Gegenwart der Griechen, sodann das Zeugniß der göttlichen Auferweckung von den Todten.

Die apostolischen Aussprüche über die Sündlosigkeit Jesu noch besonders zu erörtern, ist nicht nöthig. Man vergl. z. B. 1 Joh. 3, 3. 5. 7. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. Nur das möge bemerkt werden, daß der heilige Sinn, welchen die apostolischen Briefe athmen, und daß die tadellose Zeichnung des sittlichen Ideals, welche in der evangelischen Geschichtschreibung vor Augen liegt, eine unbegreifliche Thatsache bleiben, wenn nicht der Jesus, von welchem diese Geschichte erzählt und dessen Jünger diese Briefsteller waren, wirklich ohne Sünde gewesen ist.

§. 48.

Die Offenbarung bietet uns aber auf allen ihren Entwicklungsstufen die Erkenntniß dar, daß von sündigen Eltern nur sündige

Kinder abstammen können. Bedeutungsvoll sagt schon das erste Buch Moses in seinem Ueberblicke der Geschlechter von Adam bis Noah (5, 3): Adam zeugete in seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde. Auf diese Weise mußte sich allerdings das göttliche Ebenbild fortpflanzen, aber wie — wenn sich unterdessen auch die Sündigkeit in Adams Natur verwoben hatte? Daß die Beschneidung gerade an dem Zeugungsgliede geschehen mußte, deutete an, wie gerade in diesem die Sündigkeit ihre Macht mit besonderer Stärke erweise. Die Reinigung, der sich eine Mutter nach der Geburt unterziehen, das Sündopfer, welches sie darbringen mußte, die Unreinigkeit des blutflüssigen Weibes, sowie des Mannes nach einem Saamenerguße zeigen ebenso die Unreinheit des menschlichen Zeugens an. Diese Institutionen des Gesetzes sind auch eine Dogmatik; nicht in Worten, aber in Zeichen. Wie nahe haben sie es einem David und Hiob gelegt, unter dem schmerzlichen Erleben der eigenen Verdorbenheit von dem Geiste Gottes zu den Erkenntnissen sich leiten zu lassen, welche in Ps. 51, 7 und in Hiob 14, 4 ausgesprochen sind! Dort heißt es: siehe, in Missethat bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen, hier lesen wir: wie kann ein Reiner vom Befleckten kommen? David meint in der ersten Hälfte seines Wortes die ihm selbst von der Geburt her anklebende Sündigkeit, in der zweiten die Sündigkeit seiner Mutter, welche auf ihre Leibesfrucht übergieng. Im neuen Testamente lautet das göttliche Urtheil Christi: es sei denn, daß Jemand geboren werde aus Wasser und Geist, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen, (denn) was geboren ist aus dem Fleische, das ist Fleisch (Joh. 3, 5 f.). Und aus diesem Worte des Herrn ist der Ausspruch des Johannes (in 1, 12. 13) hervorgewachsen, wo er die auf Gott Geborenen charakterisirt durch ihre Entgegensetzung gegen die aus dem Geblüt, aus dem Willen des Fleisches, aus dem Willen eines Mannes Gezeugten. Die Meinung dieser Gegenüberstellung ist offenbar, daß dem Gegensatze der Zeugungen ein Gegensatz der Gezeugten entspreche: was aus dem Geblüt aufsproßt, was durch Begier des Fleisches gezeugt ist, dessen Sinn ist auch regiert von Fleisch und Blut, während die Kinder Gottes göttlicher Natur sind. In 1. Cor. 15, 48 f. tritt dem mosaischen Ausspruche: „Adam zeugete in seiner

Aehnlichkeit, nach seinem Bilde," ein paulinisches Zeugniß zur Sette, nicht unmittelbar für die Fortpflanzung der Sündigkeit, wohl aber dafür, daß wie die Eltern sind, so die Kinder sein müssen. Und ist nun schon durch Adam die Sünde als eine Macht in die Welt hereingetreten und durch die Sünde der Tod (des Leibes und der Seele), so mußte auf diesem Wege (ουτως, kraft dieses Hereingetretenseins) zu allen Menschen der Tod (des Leibes und der Seele) hindurchdringen und wiederum auf Grundlage des Todes (εφ ω) Alle sündigen (Röm. 5, 12). Es mußte geschehen, daß durch den Ungehorsam des Einen die Vielen gestellt wurden in den Sünderstand (V. 19). Eben deßhalb steht es bei uns so, wie Paulus in Röm. 7, 8—10 im Namen Aller bekennt, daß wenn nach Ablauf des harmlosen, in seiner Unschuld fröhlichen Kindheitslebens („ich lebte" V. 9 ist in prägnantem Sinne gemeint, denn sein Gegensatz in V. 10 lautet: ich starb) das göttliche Gebot dem Menschen zum Bewußtsein kommt, die Sünde in ihm auflebt, welche bis jetzt zwar in einem todten Zustande oder schlummernd, dennoch aber in wirklicher Existenz in ihm vorhanden war. Woher soll sie nun in ihn gekommen sein, da doch der Mensch von Seiten des Schöpfers gut geschaffen ist, wenn nicht von seinen sündig gewordenen Eltern her? Fragt man aber: auf welchem Wege sie denn von den Eltern auf die Kinder komme, so ist es den obigen Stellen am entsprechendsten, daß wir sagen: auf doppeltem Wege, erstlich: das Geblüt aus welchem wir stammen, der Saame aus welchem wir sprossen, ist verderbter Art, zweitens der Zeugungsakt, durch welchen der Mann den Saamen im Weibe zum Leben weckt, geschieht wegen der einmal vorhandenen Fleischlichkeit der Menschen in unordentlicher, fleischlich entzündeter Art, nicht nach der ursprünglichen Ordnung, daß die leibliche Liebe ganz von der Liebe der Seele getragen sei.

Wenn aber Jesus bezeugt, was aus Fleisch geboren sei, das sei Fleisch und könne nur durch Neugeburt das Reich Gottes sehen, wie konnte er zugleich sich selbst für sündlos und für den König des Gottesreiches erklären? Und wie können die Apostel die Sündlosigkeit dieses Menschen behaupten und aus dem Glauben an ihn die Geburt aus Gott ableiten, wenn sie doch zugleich alle Adamskinder, alle aus dem Geblüte, aus dem Willen des Fleisches, des Mannes Geborenen

als ſolche der Sündigkeit zeihen? Wenn wir nicht in die Thorheit fallen wollen, die Apoſtel und ſogar Chriſtum eines handgreiflichen Widerſpruches mit ſich ſelbſt zu beſchuldigen, ſo müſſen wir vorausſetzen, daß ſie für die Erzeugung Jeſu ein Wunder angenommen haben, durch welches er von der Vererbung der Sünde freigeblieben ſei. Dieſes Wunder wird uns von Matthäus und Lukas erzählt: es beſtand darin, daß der in Maria liegende Menſchenkeim nicht durch einen Mann, ſondern durch den Geiſt Gottes zur Entwicklung erregt worden iſt. Weil bei dem Kommen des Geiſtes über die Maria von fleiſchlicher Erregung der Empfangenden nicht die Rede ſein konnte, vielmehr was etwa an dem zuvor vorhandenen Keime ihres Mutterſchooßes Unreines war, hinweggehaucht wurde, ſo kann der Engel das in ihr Erzeugte ein Heiliges nennen (Luc. 1, 35). Der Stoff für die Bildung eines neuen Menſchenlebens liegt in dem Weibe, dem Manne kommt zu, den im Weibe vorhandenen Keim zu erregen, zu beleben, zur individuellen Entwicklung zu bringen. In dem Zeugungsakte des Mannes nun liegt Nichts, was die Verderbtheit des in dem Weibe liegenden Menſchenkeimes hinwegnehmen könnte, im Gegentheil muß ſie durch das Ueberwiegen der ſinnlichen Begier bei dem zeugenden oder auch noch während der Schwangerſchaft ſeinem Weibe nahenden Manne aufgeregt und geſteigert werden. Zwar iſt das was im Weibe vorhanden lag und in der Empfängniß zur lebendigen Entwicklung gebracht wird, nicht die Seele des neuen Menſchen, ſondern der Keim zu ſeinem leiblichen Leben, die Seele wird ohne Zweifel im Augenblicke der Empfängniß von Gott gehaucht und mit dem neu entſtehenden Keime des leiblichen Lebens vermählt. Aber die Innigkeit dieſer Vermählung iſt ſo tief, daß die Eigenſchaften dieſer Vermählten ſich gegenſeitig mittheilen müſſen. Die Seele nun iſt, obwohl auf das Erwachen zur Perſönlichkeit angelegt, gleichwohl während des embryoniſchen Lebens und noch viele Monate nach der Geburt in einem Zuſtande des Schlummers, der Unfreiheit, der Verſenkung in die Leiblichkeit; deßwegen kann ſie der Affection von Seiten der ſündhaft erregten leiblichen Natur ſich nicht erwehren, kommt in einen Stand der Gebundenheit, der Verſtimmung, und wenn ſie hernach zur Perſönlichkeit erwacht ſo findet ſie ſich vor als eine vom

fleiſchlichen Leben geknechtete Seele, als einen νους της σαρκος. Es ſteht ihr dann frei, dieſer Gebundenheit ſich träge hinzugeben oder gegen dieſelbe anzukämpfen, aber wenn ſie auch das Letztere im Gehorſam gegen die erwachende Stimme des Gewiſſens erwählt, ſo kann ſie es doch nicht weiter als bis zu dem in Röm. 7, 14 ff. geſchilderten Kampfe bringen. Und die Erfahrung lehrt, daß die meiſten Seelen dieſen Kampf nicht oder kaum beginnen, vielmehr die Kräfte der Freiheit oder der Selbſtentſcheidung mehr und mehr dazu gebrauchen, die Begehrlichkeit des Fleiſches ihrerſeits noch zu ſteigern und die im Schooße des Fleiſches gekeimte Selbſtſucht auch in Betreff ſolcher Dinge zur Entwicklung zu bringen, welche mit der fleiſchlichen Luſt nicht unmittelbar zuſammenhängen. Dieſe Entſtehungsgeſchichte unſerer Sündhaftigkeit iſt der Grund, warum die Schrift und beſonders der Apoſtel Paulus das Fleiſch und an einigen Stellen geradezu den Leib, die Glieder (Röm. 8, 13. 7, 23. 5) für den Sitz der Sünde erklärt. Das Fleiſch iſt ja allerdings in uns jetzigen d. h. in allen durch Geburt in's Daſein getretenen Menſchen die Wurzel, aus welcher das ſündige Verderben ſproßt, obwohl die freie Sünde, die Sünde im Vollbegriffe des Wortes, die gewollte Widergeſetzlichkeit des Menſchen, alſo auch die Schuld erſt dann beginnt, wenn die zum Ich erwachte Seele das Begehren des Fleiſches wider die erwachende Stimme des Gewiſſens feſthält, befördert, ſteigert, mit eigener Wahl die dem Fleiſche natürliche und in uns Adamiten über das urſprüngliche Maaß geſteigerte, heftig entzündete, die Seele dominirende Selbſtſucht weiter entwickelt. Von dieſem ganzen Krankheitsprozeſſe jedes neu entſtehenden Menſchen mußte Jeſus frei bleiben, wenn ihm eine ſündloſe Entwicklung ermöglicht werden ſollte. Eine vor ihrem Erwachen zur Perſönlichkeit in die Unterthanſchaft der aufgeregten Fleiſchesentwicklung verſtrickte Seele kann nicht ſündlos und auch nicht ſchuldlos bleiben. Die Verſchuldungen beginnen in der Zeit des Helldunkels der Seele. Träte die Seele mit Einem Schlage in den Vollbeſitz der Freiheit, ſo wäre die Möglichkeit vorhanden, ſofort mit ganzer Entſchiedenheit dem Fleiſche den Krieg zu erklären und ſo jedes Bündniß der Freiheit mit dem Fleiſche zu vermeiden; nun aber dieß nicht der Fall iſt, ſo verhält es ſich mit den Verſchul-

dungen des Kindeslebens ungefähr wie mit den Verſchuldungen des Erwachſenen während des Schlafes; das Gewiſſen klagt uns über die Sünden des Traumlebens an, obwohl nicht mit derſelben Stärke, wie über die Sünden des wachen Lebens. Allein auch wenn wir den Fall ſetzen, daß eine Kindesſeele mit voller Entſchiedenheit gegen das Fleiſch kämpfen könnte, ſo wäre der Vorſprung des Feindes dennoch da. Kraft der Erzeugung aus dem heiligen Geiſte aber iſt das aufſproſſende Leben Jeſu von dieſer Erkrankung frei geblieben; der Keim, welcher in Maria vorhanden lag, wurde ſtatt in einer befleckten und befleckenden vielmehr in einer reinen und reinigenden Weiſe zur Entwicklung erregt. Auch die ganze Gemüthsverfaſſung, in welche die reine Jungfrau durch ihre gnadenreiche Erwählung zur Mutter des Meſſias verſetzt wurde, war im höchſten Grade geeignet, alle die Einflüſſe, welche von einer Mutter auf ihr Kind ſchon während der Schwangerſchaft ausgehen, zu heiligen.

Daß unſer Herr während ſeines irdiſchen Lebens auf die Erzeugung aus dem heiligen Geiſte, wenn auch von Ferne hindeuten (vgl. Joh. 10, 36 und §. 7, S. 25), ſo doch nicht mit hellen Worten ſich berufen konnte, verſteht ſich von ſelbſt; warum iſt aber dieſelbe auch in den apoſtoliſchen Briefen ſo ſelten zu finden? Weil in ihr noch gar nichts als die Möglichkeit der ſündloſen Entwicklung Jeſu, noch nicht einmal die Wirklichkeit ſeiner Sündloſigkeit, noch viel weniger die göttliche Weſenheit Jeſu enthalten iſt. Die Kraft ſeines Wirkens für uns beruht darauf, daß er der fleiſchgewordene Logos iſt. Auch heute noch pflegt in der evangeliſchen Predigt die Thatſache der Erzeugung aus dem heiligen Geiſte zurückzutreten, ob auch der Prediger noch ſo ſicher von ihr überzeugt iſt und noch ſo klare Einſicht darein hat, daß ein Sohn Joſephs nicht hätte ſündlos, alſo auch nicht hätte der Heiland ſein können. In jeder Weihnachts-, Charfreitags- oder Oſterpredigt muß die Gottheit Jeſu, nehmlich daß er der menſchgewordene ewige Sohn iſt, hervorleuchten, wenn die Predigt ihre Aufgabe erfüllen ſoll; dagegen die übernatürliche Empfängniß iſt nur erſt eine entfernte Vorbereitung zu Jeſu Heilandsberuf; die Geburt, das Sterben, das Auferſtehen deſſelben wäre nutzlos für uns, wenn er nicht der menſchgewordene Sohn wäre, ſondern nur eben durch ſeine

Erzeugung aus dem Geiſte ſich von uns unterſcheiden würde. Das gewaltige Hervortreten der übernatürlichen Empfängniß im apoſtoliſchen Bekenntniſſe hängt damit zuſammen, daß zur Zeit ſeiner Entſtehung das Weſen Jeſu als des fleiſchgewordenen Logos der Gemeinde-Anſchauung noch nicht in der vollen Klarheit aufgegangen war, im niceniſchen tritt ſie gegenüber von der ewigen Zeugung des Sohnes bereits in den Hintergrund. Uebrigens geht man zu weit, wenn man behauptet, daß die übernatürliche Empfängniß des Herrn in den Briefen der Apoſtel gar nirgends angedeutet ſei. Direct ausgeſprochen wird ſie allerdings nicht. Aber wenn Jeſus dem Paulus für einen Sohn Joſephs gegolten hätte, wie nahe wäre es ihm dann in Gal. 4, 4 kraft des Zuſammenhangs gelegen, ſtatt „geboren aus einem Weibe“ zu ſchreiben „geboren aus Menſchen“! Er hätte ja hiemit die Erniedrigung des Sohnes um ſo ſtärker bezeichnet. Andererſeits, wenn der Apoſtel in Röm. 8, 3 ſagt, daß Gott ſeinen Sohn in der Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde — nicht im Fleiſche der Sünde — geſendet habe, wie hat er ſich dieſe Thatſache erklärt, daß das Fleiſch Jeſu nicht ein Fleiſch der Sünde, wohl aber ihm ähnlich war? Nothwendig aus irgend einem Wunder, welches bei der Entſtehung der menſchlichen Seite Jeſu geſchehen iſt. Wie willkührlich iſt es nun, das nächſtliegende, von Lucas berichtete, für dem Geiſte des Paulus fremd zu erklären, während doch gerade die Empfängniß Jeſu aus dem heil. Geiſte der einfachſte Schlüſſel iſt, um zu erklären, daß das Fleiſch Jeſu unſerem Fleiſche der Sünde ähnlich und doch kein Fleiſch der Sünde war! Iſt doch die ſonſtige Uebereinſtimmung des Lucasevangeliums mit der pauliniſchen Anſchauung eine unleugbare Sache. Es iſt in der That an ſich ſchon eine ſeltſame Annahme, daß dieſer Pauliner mit ſo großem Intereſſe eine Geburtsgeſchichte Jeſu erzähle, welche der pauliniſchen Anſchauung widerſprochen habe *). Endlich kann kein Unbefangener leugnen, daß ein Johannes nicht im Stande war, die bereits angeführten Worte in Evg. 1, 12 und 13 zu ſchreiben und dabei nichts deſto weniger

*) Leider iſt auch Meyer in ſeinen Commentaren noch immer in der Meinung befangen, daß den Apoſteln unſer Herr für einen Sohn Joſephs gegolten habe, vgl. beſonders zu Matth. 1, 18.

die menſchliche Seite an ſeinem Herrn aus dem Fleiſcheswillen Joſephs abzuleiten.

Die weſentliche Gleichheit Jeſu mit allen Adamiten kann durch die Erzeugung aus dem heil. Geiſte ſtatt aus einem menſchlichen Vater um ſo weniger gefährdet werden, weil es ſich bei der Zeugung überhaupt nur darum handelt, daß der in dem Weibe bereit liegende Keim eines neuen Menſchenlebens zur Entwicklung komme.

Cap. 3.

Die göttliche Herrlichkeit Jeſu auf Erden.

§. 49.

Durch die Sündloſigkeit ſeiner Entwicklung wurde Jeſus zu dem wahrhaftigen, dem Begriffe des Menſchen entſprechenden Menſchen, während von uns Sündern keiner die göttliche Idee, welche ſeiner Erſchaffung zu Grunde liegt, in ihrer Reinheit und Fülle verwirklicht. Seine ſtetige und in jedem Augenblicke völlige Treue gegen den Willen Gottes entwickelte in ihm eine religiös-ſittliche Kraft und eine Gediegenheit des heiligen Charakters, zu welcher wir mit unſerem Schwanken zwiſchen Gottes und dem Fleiſches-Willen nicht gelangen. Sein unabläſſiger Wandel in der Gegenwart des Vaters und im Gebetsumgange mit ihm führte ihn in eine ſtets inniger werdende, tiefer dringende Gemeinſchaft mit ihm: der heilige Geiſt konnte ſich Jeſu in ſtets vollerem Maaße und in allezeit tieferer Durchdringung einwohnen. Die Lauterkeit und unabläßige Treue ſeines Blickes auf den Vater und auf des Vaters Willen entwickelte ihm ſein Erkennen Gottes in ungetrübter Reinheit und in ſtetiger Steigerung der Fülle und Tiefe. So muß ſich uns die Lebensentwicklung Jeſu darſtellen, wenn wir zunächſt nichts Weiteres als nur ſeine Sündloſigkeit in's Auge faſſen.

Die Propheten des alten Bundes haben, um in das Prophetenamt einzutreten, zuvor einer Ueberredung, Ueberwindung, Reinigung bedurft. Sie ſind auch während ihres Amtes wieder in Sünde gefallen. Man denke z. B. an Moſis Weigerung, der Knecht Gottes zu werden, und an die Verſündigung, um deren willen er das gelobte

Land nicht betreten durfte. Elias wurde matt aus Furcht vor einem Weibe, nachdem kaum zuvor sein Heldenmuth die Baalspriester getödtet hatte. Jeremias erzählt uns selbst seinen Kampf gegen die Ueberredung Gottes (20, 7 ff.). Der Täufer wird unmuthig über Jesu Zögerung, sein Sturmeseifer um's Himmelreich wird von Jesu (in Matth. 11, 12) hoch gerühmt, denn die Stürmenden reißen es wahrhaftig an sich, aber zugleich sanftmüthig getadelt, weil dieses Stürmen den Johannes in Gefahr bringt, sich an Jesu zu ärgern (V. 6). Der Umgang eines sündigen Menschen mit dem Geiste Gottes muß Unterbrechungen erleiden, das Verhältniß des Geistes zu dem Sünder eine gewisse Fremdheit an sich behalten: je weiter die Herzensentwicklung des Propheten noch zurück ist, desto mehr muß der Geist, um durch den Propheten zu sprechen, das persönliche Leben des Propheten für die Stunden seines Sprechens zurückdrängen, statt von Innen heraus die Persönlichkeit mit seinem Lichte durchdringen zu können. Jesus trug also schon, wenn wir ihn nur als einen sündlosen Menschen betrachten, die Befähigung zu einer höheren Stufe des Prophetenthums in sich als die Knechte Gottes im alten Bunde: der Prophet des neuen Bundes hat den Namen Gottes kraft eines ununterbrochenen Umgangs mit dem Vater verkündiget.

Vielleicht kommen diese Zeilen auch Solchen in die Hand, denen der Unglaube unserer Zeit die göttliche Auctorität Jesu erschüttert hat, die aber gleichwohl von seiner Heiligkeit einen allzu tiefen Eindruck bekommen haben, als daß sie seine sündlose Vollkommenheit zu bezweifeln wagten. Möchten doch diese sich deutlich machen, wie hoch die Gotteserkenntniß Jesu über der unsrigen stehen mußte, wenn Jesus auch nur ein sündloser Mensch war!

Es ist eine Grundanschauung der Schrift, daß die religiöse Erkenntniß bedingt ist durch die Richtung des Willens auf Gott. „Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme.“ „Wer da will den Willen dessen thun, der mich gesandt hat, der wird erkennen, daß meine Lehre von Gott ist.“ Paulus sagt, daß man mit dem Herzen glaube und wünscht den Ephesern erleuchtete Herzens-Augen (Joh. 18, 37. 7, 17. Röm. 10, 10. Eph. 1, 18). Und jeder tiefere Einblick in uns selbst und in die Menschen um uns her kann uns

bestätigen, daß allerdings vor Allem die Willensrichtung es ist, von welcher die Erkenntniß Gottes nach ihrer Gewißheit, Reinheit und Tiefe bestimmt wird. Freilich nicht so, als ob die religiöse Blindheit unter allen Umständen ein gleiches Maaß von Willensverkehrung voraussetzte. Der einzelne Mensch kann sich ja nicht herausschälen aus den Einflüssen seines Volkes, seiner Zeit, seiner Erziehung. Ein Heide vermag mit dem besten Willen die Wahrheit nicht zu finden die er sucht. Im Mittelalter sehen wir auch die frommsten und geistvollsten Menschen in die Irrthümer des Meßopfers, des Marienendienstes, in die vielgestaltige Werkgerechtigkeit, in den Aberglauben an Papst und Concilien verstrickt. Es ist die Gesammtschuld heidnischer Völker, welche den einzelnen Heiden die Offenbarung Gottes in der Natur verdunkelt hat, die Gesammtschuld der katholischen Kirche, wodurch die einzelnen Katholiken in der Irre gehen, die Gesammtschuld der katholischen und protestantischen Christenheit, daß so viele Tausende in unserer Mitte von Jugend an ein Joch des Vorurtheils und widerchristlicher Thorheit auf sich tragen. Und nicht bloß die Lebensanschauung und Sitte, sondern auch schon die Denkformen, welche zum Zweck der wissenschaftlichen Ausprägung der Gedanken in einem Zeitalter in Umlauf sind, üben eine Macht über den Einzelnen, aus welcher er sich kaum zu entziehen vermag: wie kahl ist die Theologie der frommsten Supernaturalisten noch vor wenigen Jahrzehnten gewesen! Auch sind es nur die Grundwahrheiten der Gewissensoffenbarung und dann wieder der Offenbarung Gottes in Christo, für deren richtige Erkenntniß der Wille des Menschen verantwortlich ist, der Ausbau der religiösen Anschauung ist durch die geistigen Eigenthümlichkeiten der Nationen und der Individuen mit bedingt*). Aber in Bezug auf die Grundwahrheiten der Religion bleibt es nichts desto weniger gewiß, daß vor Allem der Wille, die Energie des Gehorsams gegen die Stimme Gottes es ist, wovon die Erkenntniß Gottes abhängt. Wie kann, wo ein wirkliches Leben in Gott ist,

*) Dieß kann uns besonders an den Differenzen der lutherischen und der reformirten Anschauungsweise deutlich werden, welche so augenscheinlich mit der Eigenthümlichkeit der deutschen, französischen und englischen Geistesart zusammenhängen.

von Zweifeln an der Exiſtenz eines perſönlichen Gottes die Rede ſein? Mag es immerhin zum Kampfe kommen ſo lange das Leben in Gott in Anfängen vorhanden aber noch nicht zur männlichen Reife erſtarkt iſt: wenn der Wille in der Uebergabe an Gottes Willen beharrt, ſo wird die Beſiegung des Zweifels nicht lange ausbleiben. Es iſt die Befangenheit des Menſchen in den Eindrücken der ſichtbaren Welt, oder auch ein eigenliebiges ſich Einſpinnen in die eigene Gedankenwelt, alſo in jedem Falle ein Mangel an energiſchem Suchen des lebendigen Gottes, wodurch der Zweifel ſeine Stärke erhält. Sodann erfährt ein wahrhaftes Leben in Gott denſelben als den Heiligen in Liebe und Ernſt. Es iſt die Entfernung des böſen Gewiſſens von Gott, die dem Menſchen Gottes Liebe verdunkelt, die ſittliche Leichtfertigkeit, welche ihm Gottes heiligen Ernſt verdeckt. Denken wir uns zwei Menſchen in gleicher Unabhängigkeit von dem religiöſen Geiſte ihrer Umgebung und mit derſelben Bibel in der Hand, den einen mit hoher Intelligenz aber irdiſchem oder hochmüthigem Sinn, den andern mit gewöhnlichen Verſtandesgaben aber energiſchem Wahrheitsverlangen, ſo wird die Gotteserkenntniß des Letzteren die des Erſteren bei all ſeiner Genialität in Bälde weit übertreffen.

Jeſus ward geboren in einem Volke, deſſen aus grauem Alterthume überlieferten Religionsurkunden die Einheit, die Geiſtigkeit, die Heiligkeit, die Erbarmung Gottes mitten in der religiöſen Verfinſterung der alten Welt mit einer Klarheit und Kraft verkündigen, welche ohne eine beſondere Offenbarung Gottes für Israel jedem Geſchichtsforſcher ein unerklärliches Räthſel blieben. Die Orthodoxen ſeiner Zeit haben nun freilich dieſe Urkunden auch gehabt und ſie ſind überzeugt geweſen, keinen Buchſtaben derſelben zu überhören, weil aber der heilige Geiſt der altteſtamentlichen Offenbarung nicht der Geiſt ihrer Herzen war, ſo iſt ihnen das Verſtändniß derſelben doch nicht aufgegangen, ſie ſind von der richtigen Erkenntniß ferne geblieben. Die wirkliche Erkenntniß Gottes geht mit der Erfahrung Gottes Hand in Hand. Wenn aber der ſündloſe und in der lebendigen Gemeinſchaft Gottes lebende Jeſus das alte Teſtament erforſchte, ſo leuchtete in ſeinem Herzen das Licht deſſelben Geiſtes, welcher die Gottesmänner des alten Teſtamentes leitete. Erleuchtet durch dieſes

zweifache Licht mußte er zu einer Klarheit und Tiefe der Erkenntniß Gottes und des göttlichen Willens gelangen, an welche wir bei allen unſeren Fortſchritten in weltlicher Wiſſenſchaft nie hinanreichen können. Gewiß, wenn Jeſus auch nur ein ſündloſer Menſch geweſen wäre, ſo müßte er um ſeiner Sündloſigkeit willen in den Sachen der Gotteserkenntniß zu aller Zeit für den nie zu übertreffenden Lehrer gelten. Keine Entwicklung der Wiſſenſchaft ſündiger Menſchen kann im Gebiete des religiöſen und ſittlichen Erkennens die ſündloſe Lauterkeit des Herzens erſetzen, wodurch daſſelbe zu einem reinen Spiegel für die Offenbarung Gottes wird.

In der Wirklichkeit iſt nun aber freilich Jeſus nicht bloß ein ſündloſer Menſch geweſen. Es iſt eine Abſtraktion, wenn wir von ihm als einem ſündloſen Menſchen reden. Er erklärt ſich ſelbſt für einen wahren aber nicht für einen bloſen Menſchen. Paulus bezeichnet ihn als den zweiten Adam, daher ſich alle der menſchlichen Natur weſentliche Züge an ihm wiederfinden müſſen, aber er iſt der Adam auf einer höheren Lebensſtufe.

Jeſus bezeugt allerdings von ſich, daß er ſeine vorirdiſche Logosherrlichkeit auf Erden nicht mehr hatte, indem er den Vater in Joh. 17, 5 bittet, ihn nunmehr, nachdem er ſein irdiſches Werk vollbracht habe, wieder damit zu verherrlichen. Darin, daß er den Vater um dieſe Verherrlichung bittet, liegt auch zugleich, daß er nicht die Macht hatte, ſich ſelbſt wieder zu ihr emporzuſchwingen. Auch beweiſen ſeine ſonſtigen Ausſprüche, daß wir unter der von ihm abgelegten Herrlichkeit nicht bloß das ſelige Lichtleben zu verſtehen haben. Auch die Allwiſſenheit, ewige Heiligkeit und Allmacht hatte er nicht mehr. Die Allwiſſenheit, ſonſt wäre ihm die Stunde ſeiner gerichtlichen Zukunft nicht unbekannt geweſen (Marc. 13, 32). Die ewige Heiligkeit, ſonſt hätte es nicht zu einem Ringen zwiſchen dem Geiſteswillen und dem Naturwillen kommen können, wie dieß beſonders in Gethſemane geſchah: er hätte überhaupt nicht nöthig gehabt, den Gehorſam zu *lernen* (Hebr. 5, 8). Die Allmacht, ſonſt könnte er nicht ſeine Wunderthaten erſt von dem Vater erbitten und ſie als Werke des Vaters bezeichnen. Wie der Jünger Jeſu durch den erhöheten Jeſum lebt, ſo hat der irdiſche Jeſus ſelbſt durch den Vater gelebt, das iſt ſein

eigener Ausſpruch in Joh. 6, 57*). Dieſe Wahrheiten müſſen wir ſtreng feſthalten, wenn wir die ſchriftmäßige Lehre von der Perſon Chriſti erkennen wollen.

Gleichwohl ſchreibt die Schrift *auch dem irdiſchen Jeſus eine Herrlichkeit* zu. Er thut es ſelbſt und zwar in demſelben hohenprieſterlichen Gebete, in welchem er die Ablegung ſeiner vorirdiſchen Herrlichkeit bekennt.

Dieſes Gebet bewegt ſich überhaupt ganz um den Begriff der Herrlichkeit. Der Herr bittet darin zuerſt für ſich ſelbſt, nehmlich um ſeine Verherrlichung mit der früheren Herrlichkeit (V. 1 und 5). Und zwar *weil* er den Vater auf Erden verherrlicht habe (V. 4) und *damit* er ihn nach ſeiner Verherrlichung in einer noch höheren Weiſe verherrlichen könne (V. 1). Sodann legt Jeſus dem Vater die Jünger an's Herz, in welchen Jeſus verherrlicht ſei (6—10, beſonders V. 10), der Vater möge ſie bewahren (11—15), heiligen (17—19), Alle Eines machen (20 ff.), weil ihnen Jeſus die Herrlichkeit gegeben, welche der Vater Jeſu gegeben (22), der Vater möge ſie führen zu dem verherrlichten Sohne, damit ſie ſchauen ſeine Herrlichkeit, welche ihm der Vater gegeben, weil er ihn geliebet habe vor Grundlegung der Welt (V. 24).

Alſo Jeſus hat die Herrlichkeit, welche ihm der Vater gegeben, den Jüngern gegeben (V. 22). Eben dadurch iſt Jeſus in den Jüngern verherrlicht (V. 10). Es iſt ja eine Verherrlichung Jeſu, daß ſeine Herrlichkeit in den Jüngern ſich abgeſpiegelt hat, wie es eine Verherrlichung des Sonnenlichtes iſt, wenn es in den Waſſertropfen als Regenbogen wiederſtrahlt. Somit hat auch der irdiſche Jeſus Herrlichkeit gehabt und zwar ſo, daß er vermochte, ſie mitzutheilen, wenn er gleich nicht die vorirdiſche Herrlichkeit hatte. Man muß die Herrlichkeit des V. 5 und die des V. 22 von einander unterſcheiden, die erſtere kehrt wieder in V. 24.

Das wird von dem Evangeliſten Johannes beſtätigt und genauer

---

*) Es wurde ſchon in §. 45 bemerkt, daß der Zuſammenhang die Ueberſetzung »durch den Vater« »durch mich« verlangt, und daß die Sprache dieſe Ueberſetzung völlig geſtattet.

bestimmt. Er ruft in 1, 14: der Logos ward Fleisch und wohnete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Er schreibt also dem Fleischgewordenen Herrlichkeit zu. Und zwar eine Herrlichkeit als des einzigartigen Sohnes Gottes. Aus dem Zusammenhange von 1—14 ist ja klar, daß er den Fleischgewordenen darum den Eingeborenen nennt, weil er der fleischgewordene Logos ist, das Wort Gottes, welches im Anfang war, vor der Fleischwerdung zu Gott hin war und selbst Gott war, durch welches Alles geworden ist und in welchem Leben und das Licht der Menschen war (V. 1 ff.) Also nicht irgend eine Herrlichkeit ist es, welche an Jesu zu sehen war, sondern die ganz eigenthümliche, ihm eben als dem Eingeborenen Sohne, dem fleischgewordenen Logos zukommende Herrlichkeit. Auch die Beifügungen in 15—18 sind in dieser Beziehung von Wichtigkeit. In 15 bestätigt der Evangelist die Herrlichkeit Jesu durch das Zeugniß, welches der Täufer von ihm abgelegt habe in dem Worte: der nach mir Kommende ist mir zuvor gekommen, denn er war eher als ich. Der Täufer beugte sich vor der höheren Würde des von ihm getauften und eingeführten Jesus (vgl. er muß wachsen, ich aber muß abnehmen Cap. 3) und zwar indem er die Erhabenheit Jesu, die Herrlichkeit desselben aus seinem „Eher-Gewesensein" erklärte, also die Herrlichkeit des irdischen Jesus ableitete aus der Eigenthümlichkeit seiner Person, daß er schon vor seinem menschlichen Erscheinen ein Sein bei dem Vater hatte. In 16—18 bekräftigt der Evangelist selbst die Herrlichkeit Jesu dadurch, daß er bezeugt, was seine Jünger im Umgang mit ihm für eine Lebenserfahrung machten, „aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen und zwar Gnade um Gnade." Das wird dann in V. 17 und 18 genauer ausgeführt, indem Jesus in V. 17 mit der durch ihn gewordenen Gnade und Wahrheit dem Moses, durch welchen nur das Gesetz gegeben wurde, gegenübergestellt, in V. 18 aber als der Ausleger des von keinem Menschen geschauten Gottes bezeichnet wird. Durch diese drei Verse (16—18) zusammen ist das „voll Gnade und Wahrheit" des V. 14 gerechtfertigt: die Herrlichkeit Jesu stellte sich gegenüber von den Jüngern dar als eine Fülle von Gnade und Wahrheit. Das ist zu vergleichen mit Jesu Wort

„ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, welche du mir gegeben haſt". — Auch die ganze Geſchichtserzählung des Evangeliſten von 1, 19 bis 20, 31 hat dann den Zweck, die Herrlichkeit des fleiſchgewordenen Logos, ſeine Gottesſohnſchaft (20, 31) zu zeigen.

Daß auch dem Paulus das irdiſche Leben Jeſu, obwohl ein wahrhaft menſchliches (er nennt ihn ja mehrere Male kurzweg einen Menſchen) und ſogar ein Leben in Knechtsgeſtalt, in Gehorſam bis zum Tod (Phil. 2), dennoch nicht ein bloß menſchliches geweſen ſei, läßt ſich ſchon aus Röm. 1, 4 erſchließen, indem ſich nach dieſer Stelle das Innere Jeſu durch die Auferſtehung als Geiſt der Heiligkeit erwieſen hat.

Unſere Aufgabe iſt nun, die Herrlichkeit, welche Jeſus auf Erden hatte, aus den Schriftzeugniſſen genauer zu beſchreiben. Wir wiſſen: es war nicht die vorirdiſche Herrlichkeit, andererſeits aber doch eine Herrlichkeit, welche Jeſu darum zukam, weil er der fleiſchgewordene Logos, der eingeborene, einzigartige Sohn Gottes war; was war es denn nun alſo für eine Herrlichkeit?

1) In Joh. 5, 19 ſagt Jeſus: der Sohn kann Nichts thun von ihm ſelbſt, wenn er nicht etwas ſiehet den Vater thun, denn was Jener thut, das thut gleicher Weiſe auch der Sohn. Dieß können wir bezeichnen als den erſten Strahl von des irdiſchen Jeſus eigenthümlicher Herrlichkeit. Er bezeugt hier, daß es ihm kraft der Sohnſchaft eine innere Unmöglichkeit ſei, in ſeinem Thun eigene Wege zu gehen. Schon als ein ſündlos ſich entwickelnder Menſch hätte Jeſus, nachdem ihm der Gehorſam gegen Gott zur anderen Natur geworden, mit Recht von ſich ſagen können: „ich kann Nichts thun von mir ſelbſt, wenn ich nicht weiß, daß es der Wille des Vaters iſt", aber ſeine Rede in 5, 19 hat einen tieferen Sinn. Auf ſeine Sohnſchaft begründet er die innere Unmöglichkeit, eigene Wege zu gehen. Unter der Sohnſchaft meint er aber keineswegs bloß das Kindesverhältniß eines ſündloſen Menſchen zu dem, welcher der rechte Vater iſt über Alles was Kinder heißt. Er nennt ja Gott ſeinen Vater (V. 17). Er behauptet ein eigenthümliches Vaterſein Gottes gegenüber von ſich. Die Juden machen ihm eben dieß zum Vorwurf, daß er Gott ſeinen eigenen Vater nenne und ſich damit Gotte gleich mache (V. 18), und

er weist dieſe Auslegung nicht ab, redet vielmehr von einem „Sehen“ deſſen, was ſein Vater thue, von einem „Zeigen“ alles deſſen, was Gott thue, das ihm von des Vaters Liebe zu Theil werde (19 und 20), ſogar von Todtenerweckung und Gericht, welche er vollbringen wolle (V. 22), endlich daß Alle den Sohn ehren müſſen, wie ſie den Vater ehren (23) und daß der Vater dem Sohne gegeben habe Leben in ſich zu haben, wie der Vater Leben habe in ſich (V. 26). Aus ſeiner eigenthümlichen Sohnſchaft alſo leitet er eine ihm eigenthümliche innere Unmöglichkeit ab, etwas zu thun, was er nicht ſehe den Vater thun. Er ſchreibt ſich eine eigenthümliche Verſenkung ſeines Willens in den Vater zu, welche auf der Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater beruhe; die Weſensgleichheit erzeugt einen Zug ſeines innerſten Sehnens zu dem Vater und dieſes eine tiefe Verſenkung ſeines Willens in den Willen des Vaters.

Man vergleiche hiemit das Wort des Hebräerbriefs, daß ſich Chriſtus durch den ewigen Geiſt Gotte fehllos geopfert habe 9, 14. In 7, 16 iſt geſagt, Chriſtus ſei nicht nach dem Geſetze fleiſchlichen Gebotes, ſondern kraft des unauflöslichen Lebens, das in ihm war, Prieſter geworden. Dieſe Parallele beweist, daß wir unter dem ewigen Geiſte den eigenen Geiſt Chriſti und nicht etwa den heiligen Geiſt, mit welchem er geſalbt war, verſtehen müſſen. Sein ewiger Geiſt war es, welcher ihn getrieben, ſich Gott zu opfern, darum iſt nun auch die hiedurch erworbene Erlöſung eine ewige (V. 12). Das innere Weſen des ſich Opfernden beſtimmt den Werth des Opfers, Chriſti inneres Weſen aber war ewiger Geiſt, mit Paulus zu reden: Geiſt der Heiligkeit, mit Johannes: der Logosgeiſt. Wie der Herr ſelbſt bezeugt, daß ihn ſeine Sohnſchaft oder ſein Gotte weſensgleicher Geiſt zur Verſenkung ſeines Willens in den Willen des Vaters treibe, ſo hier der Hebräerbrief, daß ſein ewiger Geiſt Chriſtum zur Opferung ſeiner ſelbſt an den Vater bewogen habe. Die Kinder Gottes treibt ihr aus dem Vater neu gezeugtes Geiſtesleben ſich dem Vater hinzugeben; den Sohn zog ſein dem Vater weſensgleicher Geiſt zum Vater hin. Dieſes Wort des Hebräerbriefs iſt um ſo merkwürdiger, wenn man erwägt, wie ſtark ſonſt in dieſem Briefe das menſchlich barmherzige, in der eigenen Schwachheitserfahrung genommene Mitleid Jeſu

mit den Sündern als der Beweggrund ſeiner Prieſterthat hervorgehoben (2, 17) und mit welcher Entſchiedenheit gelehrt wird, daß Jeſus in leidensvollem Gehorſamlernen der eigenen Vollendung und dem Hohenprieſterthum entgegen reifte (5, 7—10).

2) In dem Maaße aber als ein Menſch ſeinen Willen in den Willen Gottes übergiebt, kann Gott den Menſchen mit der Einwohnung ſeines Geiſtes heimſuchen. Beruhte nun bei dem Sohne die Uebergabe ſeiner ſelbſt an den Vater auf einem eigenthümlichen Zuge ſeines Weſens zu dem Vater, ſo wird dem auch eine eigenthümliche Fülle und Tiefe der Einwohnung des Vaters in den Sohn entſprochen haben. Dieß führt uns zu dem zweiten Momente der Herrlichkeit Jeſu auf Erden, welches in der That das Tiefſte in ihr iſt.

Der Vater iſt in mir, ſagt Jeſus in Joh. 10, 38 und 14, 10. Er meint aber dieß in einem ihm einzig zukommenden Sinne, denn er begründet damit den Ausſpruch: ich und der Vater ſind Eins 10, 30 und den andern: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater 14, 9.

Allerdings war Jeſus bei ſeinem Kommen in die Welt von dem Vater ausgegangen (16, 28), ſtand alſo während ſeines irdiſchen Lebens nicht in derjenigen Vollkommenheit der Gemeinſchaft mit dem Vater wie in dem vorirdiſchen Leben und wie hinwiederum jetzt, nachdem er die Welt verlaſſen hat und zum Vater gegangen iſt. Daher fordert er auch in 14, 28 die Jünger auf, ſich ſeines Hingangs zum Vater für ihn zu freuen, ähnlich wie ein Chriſt ſeinen Brüdern den Hingang zum Vater gönnen muß.

Nichts deſto weniger hat auch während der Fleiſchestage Jeſu ein ſolches Sein des Vaters in ihm und Jeſu in dem Vater ſtattgefunden, für welches die Seele eines ſonſtigen Menſchen, auch wenn er ſündlos wäre, keine Fähigkeit hat. Wie hätte etwa der Apoſtel Johannes, da er im Greiſenalter ſtand und zu jener Tiefe des Lebens in Gott gereift war, die aus ſeinen Briefen athmet, von ſich ſelbſt ſagen dürfen, „ich und der Vater ſind Eins“ und „wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater“! Er konnte wohl auch ſagen: ich bin in Gott und Gott iſt in mir, aber er konnte es nicht in dem Sinne ſagen, in welchem es Jeſus ſagte, nicht eine ſolche Innigkeit und Tiefe der Einwohnung Gottes in ſeiner Seele behaupten, kraft deren des Va-

ters Macht zugleich seine Macht gewesen wäre (10, 30), nicht eine solche Fülle der Einwohnung Gottes in seinem Innern bezeugen, kraft deren der volle Organismus des göttlichen Lichtes aus ihm geleuchtet hätte (14, 9). Eines solchen Ineinanderseins ist nur Jesus fähig gewesen, weil er der Sohn gewesen ist. Die Beschränktheit jedes persönlichen Geschöpfes, sei es ein Mensch oder ein Engel, setzt auch seinem Aufnehmen der göttlichen Einwohnung eine enge Schranke. Im Gesammt-Organismus aller Menschen oder vielmehr aller persönlichen Geschöpfe überhaupt sollte sich nach dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes die Fülle Gottes einwohnen und Gottes Arbeit an seinem Reiche wird nicht ruhen, bis trotz der Sünde ein die Fülle Gottes in sich aufnehmender Tempel gebaut sein wird, aber ein einzelner Mensch oder Engel ist nur ein Baustein am Tempel, ein Glied am Leibe. Dagegen wer Jesum siehet, der siehet den Vater. Im Vollsinne gilt dieß Wort erst von dem verherrlichten Jesus, Jesus auf Erden befand sich noch in der Entfaltung seiner selbst zum transparenten Medium aller Tugenden Gottes, aber eben dadurch war schon auf Erden seine Gemeinschaft mit dem Vater von der aller Geschöpfe wesentlich verschieden, daß in ihm dieser Proceß der Durchleuchtung von der Fülle des Vaters vor sich gieng. Er ward mit dem Geiste ohne Maaß gesalbt. Eben dieß ist auch das Tiefste in seiner Selbstbezeichnung „des Menschensohn", daß in diesem Sohne der Menschheit die Fülle des Geistes sich einwohnt, wie sie außer ihm nur in der ganzen Menschheit (und selbst in ihr noch nicht im absoluten Vollsinne) sich einwohnen kann.

Von apostolischen Stellen gehört hieher Col. 1, 19: es gefiel Gotte, daß in ihm die ganze Fülle wohne.

3) Diese Einwohnung der Fülle des Vaters in den Sohn ist aber natürlich nicht eine bloß ruhende, sondern eine ihn durchdringende Einwohnung gewesen. In wem der Heilige sich einwohnet, den durchdringet er mit Heiligungskräften. Jesus hat seinen Willen und sein Wesen in heiliger Beugung und Sehnsucht in den Willen und das Wesen des Vaters versenkt, die Versenkung des Vaters in Jesum war dann von Neuem eine Heiligung für ihn. In wem der Selige sich einwohnet, den durchdringt er mit seinem Frieden. „Ich bin nicht

allein, denn der Vater ist mit mir" (Joh. 16, 32). In wen der Allweise sich einwohnet, den durchdringt er mit Erkenntniß. Diesen letztgenannten Punkt hebt Jesus insbesondere hervor; er ist ein wichtiges Moment in der göttlichen Herrlichkeit, welche sich der irdische Jesus zuerkennt.

a) Der Heiland bekannte, nicht allwissend zu sein (Marc. 13, 32), aber er hat sich gleichwohl ein Erkennen der göttlichen Dinge und Gottes selber zugeschrieben, welches von unserem Gotterkennen weit verschieden ist.

Zu Nikodemus sagt er: was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir (Joh. 3, 11). Er meint hiemit zunächst, was er dem Nikodemus bezeugt hat von der Wiedergeburt aus Wasser und Geist, ohne welche Niemand das Reich Gottes sehen könne. Aber er fügt bei, wenn ich Euch das Irdische sage und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr glauben, wenn ich Euch das Himmlische sagen wollte? Er weiß also auch das Himmlische, er hat auch dieses gesehen. Die Wiedergeburt nennt er ein Irdisches, weil sie auf Erden geschehen kann und erlebt werden soll, so wird das Himmlische dasjenige sein, was sich nicht auf Erden herabsenkt, daß es hier unten erlebt werden könnte: die Lebensordnungen und Lebensströme des Himmels, der dortige Umgang Gottes mit den seligen Geistern.

Aber nicht bloß dieß ist ihm offenbar. Es findet auch ein solcher Verkehr zwischen dem Vater und Jesu statt, kraft dessen der Vater, welcher den Sohn lieb hat, ihm Alles zeigt, was er selber thut, so daß was der Vater thut, in gleicher Weise auch der Sohn thun kann (Joh. 5). Wir haben auf diese Stelle vorhin verwiesen in Bezug auf die eigenthümliche Willensversenkung des Sohnes in den Vater, die er mit den Worten bezeugt „der Sohn kann Nichts thun von ihm selbst, wenn er es nicht siehet den Vater thun"; jetzt handelt es sich um das eigenthümliche Erkennen des Vaters, welches sich Jesus damit zuerkennt. Die Veranlassung zu dieser Rede ist der Angriff der Juden auf Jesu wunderbare Sabbathheilung; er vertheidigt diese dadurch, daß sein Vater allezeit wirke und so wirke auch Er, sein Wirken geschehe in Nachahmung des Thuns seines Vaters, sowohl daß er Wunder thun könne, als daß er seine Wunder auch am Sab-

bath thue, beruhe auf einem Zeigen des Vaters. Er fügt noch bei, daß ihm künftighin der Vater noch größere Werke zeigen werde, namentlich das Erwecken der Todten. Wir Menſchen werden das Thun Gottes bloß aus den Wirkungen inne, von den Werken Gottes ſchließen wir auf ſein Wirken zurück, aber Jeſus bezeugt, daß er einen unmittelbaren Blick habe in das ſtille unſichtbare Wirken Gottes, die Liebe des Vaters zeige dem Sohne des Vaters Thun.

Endlich ſagt Jeſus auch geradezu, daß er den Vater ſelbſt geſehen habe. Wir leſen in Joh. 6, 45 f., der Vater lehre die Menſchen und wer den Vater höre und ſich von ihm lehren laſſe, der komme dann zu Jeſu; doch habe nie ein Menſch den Vater geſehen, außer der von Gott Seiende, der habe den Vater geſehen. Es giebt alſo auch bei uns Menſchen ein unmittelbares innerliches Belehrtwerden von Gott und Niemand kann Jeſum erkennen als den der er iſt, wenn der Vater ihm nicht das Auge für Jeſum geöffnet hat, allein auch dieſe innerliche Unterweiſung des Menſchen durch Gott bleibt weit zurück hinter der Gotterkenntniß Jeſu, ein Sehen des Vaters findet bei keinem Menſchen ſtatt, ſondern nur bei dem, der von Gott iſt, ſeinen Urſprung in eigenthümlicher Weiſe aus ihm hat und deßwegen von ſeinem Weſen iſt; dieſer hat den Vater geſehen.

Alle dieſe merkwürdigen Ausſprüche Jeſu über ſeine Gotteserkenntniß können wir zuſammenfaſſen in dem, was er Matth. 11, 27 von ſich ſagt „Niemand erkennt den Vater denn nur der Sohn und wem der Sohn will offenbaren.“ Ebenſo in dem Worte „ich bin die Wahrheit“. Dieſes letztere ſchließt ſogar noch mehr in ſich, als daß er die vollkommen wahre Erkenntniß habe: jedenfalls iſt aber ſeine wahre Erkenntniß Gottes darin mitenthalten (Joh. 14, 6).

Von apoſtoliſchen Worten gehört hieher das Johanneiſche „durch Chriſtum iſt die Wahrheit geworden. Niemand hat Gott je geſehen, der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schooß war, der hat ausgelegt“ (1, 17 f.). An ihm haben wir alſo einen untrüglichen Ausleger des von keinem Menſchen geſehenen Gottes; trotz dem, daß kein Menſch Gott geſehen hat, haben wir jetzt eine ſichere Kunde von Gott.

b). Suchen wir an der Hand dieſer Ausſprüche genauer zu be-

ſtimmen den Grund, auf welchem die wahrhaftige Gotteserkenntniß Jeſu beruhte, ſo ſcheint ſich aus Joh. 6, 46 und 3, 11 zu ergeben, daß er dieſelbe aus dem vorirdiſchen Leben mitgebracht habe, genauer, daß ſie ihm aus der Erinnerung an ſein vorirdiſches Sehen Gottes entſprungen ſei. Er ſagt ja, „der von Gott iſt, der hat den Vater geſehen, was wir geſehen haben, bezeugen wir," nicht „der ſiehet Gott, was wir ſehen bezeugen wir." Auch aus 3, 13 könnte man daſſelbe folgern, indem er hier die Thorheit des Unglaubens an ſein einzig giltiges und vollgiltiges Bezeugen der göttlichen Dinge mit den Worten beſtraft „Niemand iſt hinaufgefahren in den Himmel, außer der vom Himmel herabgefahren iſt, des Menſchenſohn, der im Himmel war." Nicht minder würde [illegible] zu dieſer Vorſtellung der Ausſpruch des Apoſtels in 1, 18 ſchicken, „Niemand hat Gott je geſehen, der eingeborene Sohn, der in dem Schooße des Vaters war, der hat ausgelegt." Dieſes Sein in dem Schooße des Vaters iſt ja allerdings auf die Präexiſtenz zu beziehen, entſprechend dem Worte des Prologs „der Logos war zu Gott hin" (V. 1).

Aber in der That ſtellen ſich dieſer Meinung, als wäre dem Heiland ſeine Gotteserkenntniß aus der Erinnerung an das vorirdiſche Schauen erwachſen, bedeutende Schwierigkeiten in den Weg. Im vorirdiſchen Stande hat der Sohn ſo gewiß als der Geiſt das volle Durchſchauen der Tiefen Gottes gehabt, alſo auch die Stunde des Gerichtes gewußt: wenn er nun auf Erden ſich an das vorirdiſche Wiſſen erinnerte, warum war das Wiſſen von dieſer Stunde ausgeſchloſſen? Sodann wäre von dem Augenblicke an, da ihm dieſe Erinnerung an das vorirdiſche Weſen aufgieng, die wahre Menſchenart ſeines inneren Lebens tief gefährdet. Wie konnte er insbeſondere noch ein Mann des Glaubens bleiben (Hebr. 12, 2), wenn der Inhalt ſeines vorirdiſchen Wiſſens vor dem Auge ſeiner Erinnerung leuchtete? So kann es uns nur willkommen ſein, daß die vorhin berührten Schriftſtellen nicht dazu nöthigen, eine ſolche Erinnerung bei Jeſu anzunehmen. In 3, 13 kann man ſtatt „des Menſchenſohn, welcher in dem Himmel war" eben ſo gut überſetzen „welcher in dem Himmel iſt." Das Sein des irdiſchen Jeſus im Himmel iſt dann zu

erklären durch das „ich in dem Vater und der Vater in mir". Wo der Vater ist, da ist der Himmel. Auch bei 3, 11 „was wir gesehen haben, bezeugen wir" und bei 6, 46 „der von Gott ist, der hat ihn gesehen" nöthigt uns der Ausdruck nicht schlechthin, in das vorirdische Leben zurückzugehen: wenn wir voraussetzen, daß dieses Sehen in das irdische Leben selber fiel, so wird der Redeweise Jesu gleichfalls genug gethan. Nur bei dem „der in des Vaters Schooß war" duldet der Zusammenhang mit dem ganzen Prologe des Johanneischen Evangeliums nicht, daß wir dabei an die Versenkung des irdischen Jesus in den Vater denken: mitgemeint mag die letztere sein, aber in erster Linie ist von dem Sein des vorirdischen Sohnes zu dem Vater hin die Rede (vgl. S. 124). Allein selbst wenn wir in allen diesen Stellen wirklich auf das Präexistenzleben blicken, so bleibt die Annahme möglich, daß auf dasselbe nicht verwiesen sei, um das irdische Wissen Jesu von Gott für eine Erinnerung an das Wissen des Präexistenten zu erklären, sondern um durch die Hindeutung auf Jesu himmlische Abkunft die Gottwesenheit des irdischen Jesus zu zeigen, aus welcher ihm dann die eigenthümliche Gotteserkenntniß erwuchs.

Von entscheidender Bedeutung ist hier Joh. 5. In dieser Stelle ist ja deutlich die Rede von einer Unterweisung, die dem Herrn in Mitten seines irdischen Lebens zu Theil geworden. Die Sohnschaft ist der Grund, warum der Vater ihn liebt und aus Liebe ihm nun zeigt Alles was er thut. Hier sehen wir jedenfalls, daß bei dem irdischen Jesus als dem Sohne ein ganz eigenthümliches Lernen durch die Erweckung eines inneren Auges für den Blick in das Thun des Vaters stattgefunden hat. Um so mehr werden wir auch bei den andern Stellen dahin neigen, die eigenthümliche Gotteserkenntniß Jesu nicht aus Erinnerung an das Wissen in der Präexistenz, sondern aus einem während des irdischen Lebens selbst geschehenden Lernen zu erklären, zu welchem er befähigt war als der Gotte wesensgleiche Sohn und das ihm wirklich zu Theil wurde durch die eigenthümliche Einwohnung des Vaters in ihn, „in mir der Vater und ich in ihm, ich und der Vater sind Eins, wer mich siehet, der siehet den Vater." Der Vater lehrte den Sohn, öffnete ihm den Blick, der Sohn verhielt sich

empfangend zum Vater. Daraus ist dann auch leicht zu verstehen, warum der Sohn nicht Alles wußte, was in dem Herzen des Vaters war, also namentlich nicht die Stunde seines Wiederkommens: der Vater lehrte den Sohn nur das, was der irdische Sohn wissen sollte. Bei dieser Vorstellung wird die wahrhafte Menschenart von Jesu innerem Leben und namentlich sein Verwiesensein auf den Glauben nicht gefährdet, indem das innerliche Eröffnen des Blickes Jesu durch den Vater nicht als ein unabläßiges zu denken ist, sondern diese Höhepunkte seines Lebens vorübergehende Stunden waren, deren Gewinn dann Jesus freilich mit sich trug in die Glaubenszeiten.

c) Fragen wir nun noch näher nach der Weise, in welcher wir Jesu Schauen Gottes, der himmlischen Realitäten und des göttlichen Wirkens zu denken haben, so müssen wir uns freilich erinnern, daß was wir Menschen nicht selbst erleben, wir uns auch nicht zur klaren Anschauung bringen können; dennoch läßt uns die Schrift nicht ganz ohne Fingerzeige für das richtige Verstehen.

Paulus bezeichnet unser jetziges Erkennen Gottes erstlich als ein Sehen durch einen Spiegel*) in einem Räthselworte, wogegen wir einst schauen sollen Angesicht gegen Angesicht, zweitens als ein stückweises Erkennen, wogegen wir einst erkennen sollen, wie Gott uns erkennt (1 Cor. 13, 9—12).

Die materielle, zeitlich räumliche Welt ist der dunkle Spiegel, in welchem die Gottheit des überzeitlichen, überräumlichen Gottes zu unserer Anschauung kommt. Worte wie Licht, Liebe, Zorn, Vater, Sohn, Hauch (Geist), Zeugung, Hervorgehen dienen uns zum Aussprechen, und da wir nicht ohne Worte denken können, auch zum Denken der göttlichen Verhältnisse, lauter Worte, welche aus menschlichen und irdischen Verhältnissen entnommen sind. Unser eigenes Forschen über Gott und sogar die göttliche Offenbarung selbst muß sich dieser Worte bedienen. So daß denn auch in dieser Beziehung menschlich-irdische Vermittlungen es sind, in welchen die göttliche Wahrheit zu unserer Erkenntniß gelangt. Eben darum nennt sie Paulus Räthselworte: sie verschleiern die Wahrheit, indem sie dieselbe enthüllen.

*) Die Alten hatten aber bekanntlich metallene, also dunkle Spiegel.

Von dieſem Sehen Gottes im Spiegel und in Räthſelworten iſt Jeſu Schauen Gottes, der himmliſchen Dinge und des göttlichen Wirkens weſentlich verſchieden geweſen. Ihm iſt ein unvermitteltes Erkennen Gottes, ein Schauen von Angeſicht zu Angeſicht zu Theil geworden. Es iſt klar, daß hierauf alle die obigen Ausſprüche Jeſu deuten: denken wir Jeſum an unſere Weiſe der Gotteserkenntniß feſtgebunden, ſo müßten ſie völlig unerklärlich werden.

Unſer Erkennen Gottes iſt aber eben darum, weil es durch dieſe irdiſchen Mittel hindurch geſchehen muß, ein bloß ſtückweiſes, unorganiſches, nicht ein Erkennen wie Gott uns erkennt, welcher alle Verzweigungen unſeres Weſens, unſeres Thuns und Laſſens vom Centrum aus durchblickt. Unſerem Erkennen iſt Gott z. B. das ſich ſelbſt hervorbringende und ſich ſelbſt wiſſende Leben, während er doch in Wahrheit dieß beides in Einem iſt; wir wiſſen, daß Gott das nothwendige aber doch das abſolut freie Weſen iſt, ohne zu erkennen, wie Nothwendigkeit und Freiheit in ihm Eins ſein können. Wir müſſen eine Wahrheit an die andere fügen, während doch die Wahrheit ein organiſches Ineinander iſt. Jeſus aber hat, weil er das göttliche Leben Angeſicht gegen Angeſicht ſchaute, die organiſche Erkenntniß Gottes gehabt: er hat Gott erkannt wie Gott ihn.

Dieſes Zerfallen des Ineinander der göttlichen Wahrheiten in ein Nebeneinander geſtaltet ſich für uns ſogar zu Konflikten einer Wahrheit mit anderen, weil wir die göttlichen Wahrheiten nur in irdiſcher Einkleidung denken können: in dieſen Verkörperungen müſſen ſie in Widerſpruch treten. Zum Beiſpiel: der Vater giebt dem Sohne ewig das Leben zu haben in ſich; dieſes ewige Empfangen aus dem Vater und das ewige Haben in ſich ſcheinen unſerem Denken ſich gegenſeitig aufzuheben, in menſchlichen Lebensverhältniſſen beginnt das Haben in ſich ſelbſt freilich erſt dann, wenn das Empfangen zu Ende iſt. Jeſu Erkenntniß Gottes war als ein Sehen von Angeſicht zu Angeſicht über dieſe Konflikte hinaus, weil es der irdiſchen Verkörperungen der Wahrheit nicht bedürftig war.

Unſer Erkennen Gottes muß ſich endlich, weil es kein unmittelbares iſt, in blaſſen Abſtractionen bewegen. Die Gottheit Gottes wird in ſeinen Werken denkend erſchaut: wir erkennen aus dem Daſein

der Welt, daß er ein Gott der Macht, aus ihrer Weisheit, daß er ein Gott der Weisheit, aus ihrer Schönheit, daß er ein seliger Gott, aus ihrem Reichthum, daß er eine Fülle des Lebens ist. Aber das Meer der Gedanken, welche der weise Gott in sich bewegt, die Fülle des Lebens, welche in ihm wogt, bleibt uns unbekannt. Auf wie wenige Begriffe reducirt es sich, was wir von ihm wissen! Wer wollte sagen, daß er einen Menschen *kenne*, von welchem er nur weiß, daß er ein kraftvoller, tiefer Geist und ein liebevoller Menschenfreund sei, der im Helfen, Vergeben, Beglücken seine Lust finde, von dessen innerem Lebensinhalte er aber sonst Nichts sagen kann! Wie arm ist aber ein Menschenleben gegen Gottes Leben! Gottes Leben ist die Quelle, aus welcher alles geschöpfliche Leben fließt: wie gar Nichts ist also das was wir von ihm wissen, gegen das was in ihm lebt! Jesu aber war die Erkenntniß dieser *Fülle* des göttlichen Lebens gegeben weil er ein unmittelbares Schauen Gottes empfieng. Man vergleiche hier insbesondere das Wort „der Vater zeiget dem Sohne Alles was er thut" (Joh. 5).

Also ein Schauen Gottes Angesicht gegen Angesicht, darum ein organisches Erkennen der göttlichen Wahrheit in ihrem Ineinander und deßhalb in ihrer Harmonie und ein Erkennen des göttlichen Lebens in seiner lebendigen Fülle ist Jesu zu Theil geworden, wenn es dem Vater gefiel, in Liebe dem wesensgleichen Sohne den inneren Blick zu öffnen auf Grund des tiefen, vollen Ineinanderseins von Vater und Sohn. Darum spricht Jesus „Niemand erkennt den Vater denn nur der Sohn und wem der Sohn will offenbaren." Auf diesem Grunde ruht es, daß er bezeugt „ich kann Nichts von mir selber thun, wie ich *höre*, so richte ich" (Joh. 5, 30), „wie mich der Vater gelehret hat, das rede ich und der mich gesandt hat, ist mit mir, er hat mich nicht allein gelassen" (8, 28), „meine Lehre ist nicht mein, sondern deß, der mich gesandt hat" (7, 16), „die Worte, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben" (17, 8). Das ist die Erfüllung des Prophetenworts „am Morgen, am Morgen wecket er mir das Ohr zu hören wie die Jünger, der Herr Jehovah öffnet mir das Ohr" (Jes. 50, 4. 5).

4) Wir haben früher gesehen, daß Jesus seine Wunderthaten

nicht aus eigener Kraftfülle vollbrachte, ſondern durch die Kraft des Vaters, welche er ſich jedesmal dazu erbat. In ſo fern können ſie mit den Wundern der altteſtamentlichen Propheten und der Apoſtel verglichen werden. Allein im jetzigen Zuſammenhange erhellt, daß der Aehnlichkeit zugleich eine weſentliche Verſchiedenheit zur Seite geht, ſofern das Einsſein mit Gott, aus welchem die jedesmalige Aſſiſtenz der göttlichen Allmacht für Jeſum ſich ergab, ein weſentlich anderes iſt, als die Willens-Einheit der Propheten und Apoſtel mit Gottes Willen, kraft welcher dieſe zu den Organen des göttlichen Machtwirkens wurden. Von den Thaten der letzteren gilt das Wort: „Alles was ihr bittet im Gebet, glaubet nur, daß ihr es empfanget und es wird Euch werden," oder „wenn wir etwas bitten nach ſeinem Willen, ſo höret er uns;" der Geiſt Gottes, welcher durch ſie wirkte, hat ſie gelehrt, das Gottgefällige zu erbitten und im Glauben die Allmacht Gottes zu ergreifen: auch Jeden von uns kann der Geiſt dieß lehren, wenn es ihm gefällt und wir unſrerſeits uns zum Glauben ſchicken. Dagegen in Bezug auf ſeine Werke ſagt Jeſus: wenn ihr mir nicht glaubet, ſo glaubet den Werken, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm, ein Wort, welches nach dem Zuſammenhang gleichbedeutend iſt mit „daß ich und der Vater Eins ſind" (Joh. 10, 30—38). Blickt man alſo auf die Nothwendigkeit der Aſſiſtenz des Vaters, ſo ſtehen allerdings die Wunder Jeſu denen der Propheten gleich, dringt man aber ein in den inneren Grund der göttlichen Aſſiſtenz, ſo iſt er bei Jeſu ein anderer, als er bei den Propheten war.

Hienach können wir nun die göttliche Herrlichkeit, welche dem Sohne während ſeines irdiſchen Laufes zukam, zuſammenfaſſen. Als der dem Vater weſensgleiche Sohn trug er das Vermögen und die Sehnſucht in ſich, die Fülle des Vaters in ſich wohnen zu laſſen. Und weil er ſich ſündlos entwickelte und in der ſteten Treue des Gehorſams ſtand, ſo verwirklichte ſich dieſe Fähigkeit dahin, daß er mit jedem Jahre in vollerem Sinne ſagen konnte: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater. Und kraft dieſer Einwohnung der Fülle Gottes in dem weſensgleichen Sohne iſt es geſchehen, daß ihm der Vater auch den Blick geöffnet hat zum unmittelbaren Schauen

Gottes und daß die Macht des Vaters dem Sohne zur Seite stand als wäre sie seine eigene Macht.

Dieß ist die Herrlichkeit, von welcher Jesus in Joh. 17, 22 sagt: „ich habe die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, ihnen gegeben". „Welche du mir gegeben hast" — das gilt in doppeltem Sinne; erstlich weil Jesu angeborene Fähigkeit für die Einwohnung der Fülle des Vaters in dem ewigen Logoswesen wurzelt, welches ihm der Vater gegeben hat vor Grundlegung der Welt, denn nur als dem fleischgewordenen Logos kam ihm dieses Vermögen zu, zweitens weil die wirkliche Einwohnung des Vaters in den Sohn und des Sohnes Durchdringung und Durchleuchtung von der Fülle des Vaters geschehen ist durch die Liebe des Vaters. Wie es denn auch diese Liebe war, welche ihm den Blick zum Schauen Gottes geöffnet (Joh. 5, 20) und ihm verliehen hat die Wunder zu thun. „Ich habe die Herrlichkeit ihnen gegeben" — dieses Wort könnten wir unter der Voraussetzung, daß von der vorirdischen Herrlichkeit des Sohnes die Rede sei, nicht verstehen, so fern ja die Allmacht, die Allwissenheit, das ewige Heiligsein keinem Menschen zu Theil werden kann. Aber die religiöse Gebundenheit, in welcher die Jünger als sündig geborene Menschen sich befanden, ist durch Jesum von ihnen genommen, die heiligende Gemeinschaft mit dem Vater durch Jesum ihnen vermittelt worden; ihr Umgang mit dem Menschensohne, in welchem die Fülle des Vaters wohnte, leuchtete, wirkte, lehrte, ihr Vernehmen seines Wortes, ihre Anschauung seines Durchwohntseins von der Fülle Gottes hat die Herzen für die Einwohnung des Vaters in ihnen selber aufgethan. Wo aber dieses geschehen ist, da pflanzt Gott durch sein Innskommen im tiefen Grunde unseres Innern das Gewächs seiner Herrlichkeit, nehmlich ein göttliches Wesen, welches in stillem Leben der Heiligung heranreifend seiner Zeit den ganzen Menschen nach Seele und Leib durchleuchten und in Herrlichkeit verwandeln wird. Niemals freilich kann es in dem Jünger Jesu zu der Herrlichkeit kommen, daß die Fülle Gottes in ihm wohnt, oder daß wer diesen Jünger sieht, den Vater sieht, wohl aber kann in jedem von uns Gott Alles werden und in der Gemeinschaft aller Jünger wird einst auch die ganze Fülle der Gottheit ihre Wohnung finden.

Die Worte, welche Johannes in 1, 14 ff. von der Herrlichkeit Jesu auf Erden gebraucht, lauten allerdings so stark, daß sie, abgelöst von dem Zusammenhange seines ganzen Evangeliums, sogar von einer Fortdauer der vorirdischen Herrlichkeit während des irdischen Entwicklungslaufes des Sohnes sich deuten ließen. Allein es versteht sich von selbst, daß die Aussprüche des Prologes (1, 1—18) nach den in der Geschichtserzählung berichteten Aussprüchen Jesu selbst, also insbesondere nach 17, 5. 6, 57. 11, 41 erklärt sein wollen. Und wenigstens für das „aus seiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade" giebt uns ein eigener Ausspruch des Apostels einen Fingerzeig, daß er hiemit nur die erste vorbereitende Stufe der Lebensmittheilungen Jesu meint, indem wir in 7, 39 lesen: heiliger Geist war noch nicht, denn Jesus war noch nicht verherrlichet. Wenn heiliger Geist vor der Verherrlichung noch nicht aus Jesu quoll, so konnte ja auch noch nicht im Vollsinne das Schöpfen von Gnade um Gnade aus seiner Fülle geschehen, der Stufengang des Schöpfens aus seiner Herrlichkeitsfülle weist aber auf einen Stufengang in der Entfaltung seiner Herrlichkeit selber hin.

Dritter Abſchnitt.

Der verherrlichte Sohn Gottes.

§. 50.

Die Erfahrung lehrt, daß wir uns nur das in lebensvoller Weiſe vorzuſtellen vermögen, was wir angeſchaut haben. Denkend können wir allerdings auch Solches erfaſſen, was nicht in den Kreis unſerer Anſchauung fällt, ſonſt müßte uns ja das Ueberſinnliche undenkbar ſein. Aber unſer Gedanke erfaßt ſelbſt bei dem, was wir angeſchaut haben, nur die Geſetze und Grundlinien eines Lebendigen; die Fülle des Lebens bleibt von ihm unerreicht. Wie viel mehr muß unſere Erkenntniß deſſen, was wir nur denken und nicht anſchauen können, der lebensvollen Fülle entbehren.

Das Gewiſſen proteſtirt gegen jegliche Verſündigung; es verlangt unbedingte Reinheit von uns. Sündloſe Führung des menſchlichen Lebens iſt alſo keineswegs eine ſchöne Einbildung in's Blaue hinein, ſondern ein in ſich nothwendiger Gedanke, ein Poſtulat, deſſen das Gewiſſen ſich nicht entſchlagen kann, deſſen Verwirklichung ſomit der menſchlichen Natur möglich ſein muß. Gleichwohl hat es vor Chriſto nie einen Dichter gegeben, welcher eine lebensvolle Geſtalt eines ſündloſen Menſchen gezeichnet hätte. Auch wenn der Begabteſte den Verſuch gemacht hätte, ſo wäre er nicht zum Ziele gekommen. So lange das Auge keinen Sündloſen geſehen hatte, konnte wohl viel von dem Ideale „des Weiſen" geredet werden, aber es iſt nur ein blaſſes, faſt langweiliges Reden, kein lebensvolles Zeichnen. Nur der göttliche Geiſt der Weiſſagung im alten Bunde hat lebendige Züge des gerechten

Knechtes Gottes, jedoch auch dieſer kein volles Gemälde deſſelben hervorgebracht. Außerhalb des Gebietes der Offenbarung war ein lebensvolles Malen des Sündloſen ſchon darum nicht möglich, weil das ſündige Herz wie des Gedankens ſo auch der Phantaſie geheimer Führer iſt, ſodann aber um deßwillen nicht, weil die menſchliche Phantaſie nur nachbilden kann. Nur weil die Wirklichkeit Helden des Geiſtes und Virtuoſen des Verbrechens zeigt, kann die Phantaſie ihre Helden und Verbrecher lebendig vor uns ſtellen. Darum haben wir früher geſagt, daß das naturwahre Gemälde des ſündloſen Heilandes, wie es in den Evangelien vor uns ſteht, ſeine Geſchichtlichkeit durch ſich ſelbſt erweiſe; hätte die Phantaſie der Dichter ſtatt der Erinnerung der Geſchichtſchreiber dieſes Gemälde geſchaffen, ſo wäre es weder makellos noch lebensvoll ausgefallen; die ſpäteren Zeiten müßten es dem ſittlichen Ideale unentſprechend finden, es müßte eine jüdiſch beſchränkte und verunreinigte Zeichnung ſein; ja keine einzige Zeit hätte ein volles Herz dazu, weil ihm das Gepräge des Lebens abgehen würde.

Und wenn es die Phantaſie wäre, welche den ſündloſen Menſchenſohn, während er nicht als ſolcher in der Wirklichkeit lebte, dennoch ſo naturwahr gemalt hat, daß die Edelſten aller Zeiten auf den Glauben an die geſchichtliche Wirklichkeit dieſes Bildes ihr Leben und Hoffen gründen, warum vermag dieſelbe nicht auch den Lebensgang der ganzen Menſchheit ſündlos und doch lebensvoll vor die Augen zu ſtellen? Es iſt bekannt, daß wenn wir verſuchen, die Sünde aus der Geſchichte hinwegzudenken, um eine Menſchheit ohne Sünde uns vorzuſtellen, dieſe Vorſtellung eine durchaus blaſſe, leere, lebensloſe wird. Die Oberflächlichkeit ſchließt nun etwa, weil wir uns die Geſchichte unſeres Geſchlechtes als eine ſündloſe nicht vorſtellen können, ein ſündloſer Verlauf der menſchlichen Geſchichte könne nur eine Einbildung ſein, die gewiſſenhafte Betrachtung erkennt hierin vielmehr den Beweis, daß ein lebensvolles Vorſtellen nur möglich iſt, nachdem wir angeſchaut haben, oder daß die menſchliche Poeſie nicht ſchöpferiſch iſt.

Der göttliche Geiſt und der menſchliche unterſcheiden ſich nicht bloß dadurch, daß nur der göttliche das Reale ſchaffen kann, es iſt auch nur der göttliche Geiſt, welcher zu denken und poetiſch zu bilden vermag, uns iſt es nur möglich anzuſchauen, was Gott geſchaffen,

nachzudenken, was Gott gedacht, nachzubilden, nachdem die Wirklichkeit uns das Lebendige vorgebildet hat.

Gehen wir von hier aus zu der Betrachtung des verherrlichten Jesus, so ist klar, daß wir nicht erwarten dürfen, eine so lebensvolle Vorstellung von ihm zu gewinnen, als dieselbe von dem irdischen Jesus immerhin möglich ist. Die Erkenntniß der Christen verhält sich zu der himmlischen Welt in welche Jesus eingegangen ist in ähnlicher Weise wie die Erkenntniß der Glaubigen in Israel zu dem Kommen des neuen Bundes sich verhalten halt; der Geist Christi hat in den Propheten von des Messias Leiden und Verherrlichung und von dem Wesen der Gemeinde des neuen Testamentes geredet, aber über die Zeit und Art dieser Zukunft blieben der Forschung der Propheten viele Fragen übrig (vgl. 1 Petri 1, 10 und 11) und die alttestamentliche Schilderung der messianischen Zukunft konnte nur mit israelitischen Farben geschehen. So spricht in den Aposteln der Geist Christi von der zukünftigen himmlischen Welt, aber die Apostel selbst wissen wohl, daß noch nicht das volle Licht über dieselbe vorhanden ist (vgl. 2 Cor. 5, 7. 1 Joh. 3, 2), und wenn die Apokalypse die Himmelswelt und neue Erde schildern will, so sind die Farben von der alten Erde genommen. Liegt aber ein Schleier auf unserer eigenen Vollendung, so muß er noch mehr auf dem Vollendungsstand des fleischgewordenen Logos liegen.

Cap. 1.

Die himmlische Herrlichkeit des verklärten Jesus.

§. 51.

Unter der Herrlichkeit, von welcher Jesus sagt, daß er sie ehe die Welt war bei dem Vater hatte, und die er sich am Abend vor seinem Sterben (Joh. 17, 5) wieder erbittet, kann nicht bloß die „Anbetung der Engel und die Anerkennung als Haupt und Herr der Welt" verstanden werden, obwohl noch neuerdings ein Dogmatiker diese Behauptung aufgestellt hat*). Die Anbetung der Engel und seine Aner-

*) Ebrard in seiner Dogmatik §. 360.

kennung als Haupt und Herr der Welt ward dem Sohne vor seiner Fleischwerdung zu Theil, weil er Gott war und zu Gott hin und weil Alles durch ihn geworden ist und in ihm seinen Bestand hatte (Joh. 1. Col. 1); dieses sein Verhältniß zu Gott als dessen Logos und sein Verhältniß zur Welt als der Erstgeborene aller Schöpfung ist also in der Herrlichkeit, welche er vor Gründung der Welt hatte, nothwendig mit gemeint. Wir wissen ja, daß er während seines irdischen Wandels „ausgegangen war vom Vater", also nicht mehr in der vorirdischen Weise „zum Vater hin", und daß er für seine Wunderthaten die Hilfe des Vaters sich erbitten mußte, also nicht in dem vorirdischen Allmachtsverhältnisse zur Welt sich befand. Nicht minder werden wir sofort reichliches Zeugniß dafür vernehmen, daß „er sich nach vollbrachter Reinigung unserer Sünden als Abstrahlung der Herrlichkeit und Gepräge des Wesens Gottes und tragend das All mit seinem Kraftworte zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat"; wie sollte dieß also nicht in der von ihm wieder erbetenen Herrlichkeit mitbeschlossen sein? Wer wollte im Ernste in Joh. 17, 24 sich mit der Umschreibung begnügen: „Vater ich will, daß die du mir gegeben hast, auch seien mit mir, damit sie schauen meine Anbetung durch die Engel und mein Anerkanntsein als Haupt der Welt, welches du mir verliehen hast, weil du mich geliebet hast vor Grundlegung der Welt"? Vielmehr hoffen wir die Wesensherrlichkeit Jesu schauen zu dürfen. So oft also im N. T. δοξα = Ehre ist: an unserer Stelle hat das Wort einen tieferen Sinn. In V. 22 ist ja die Anwendung des Begriffes „Ehre" vollends nicht möglich.

Sehr häufig gebraucht das N. T. den Ausdruck δοξα (כָּבוֹד) von der äußeren Erscheinung innerer Hoheit und Heiligkeit. So ist in Röm. 9, 4 die majestätische Erscheinung Gottes unter Israel in der Wolken- und Feuersäule, in Joh. 12, 41 die Erscheinung des Logos für den Jesajas, in Luc. 9, 32 die Lichtgestalt Jesu auf dem Verklärungsberge Dora genannt, insbesondere aber wird an vielen Stellen die erhabene Erscheinung des Herrn bei seiner einstigen Zukunft als ein Kommen in der Dora seines Vaters oder auch in seiner eigenen Dora bezeichnet. Daher denn die schöne von Bengel stammende Erklärung der Dora Gottes, daß sie die aufgedeckte Heiligkeit sei,

während die Heiligkeit die verhüllte Herrlichkeit oder vielmehr das Innere der Herrlichkeit. Hieraus würde sich für Joh. 17, 5 und 24 ergeben, daß Jesus die seiner inneren Vollkommenheit entsprechende, selige, majestätische Lebensform, das selige majestätische Lichtleben in der Fleischwerdung aufgegeben habe und daß dieses es sei, was er nun wieder erbitte und dessen Zeugen einst seine Jünger werden dürfen.

Allein auch bei dieser Auslegung wäre der Begriff der Doxa in V. 22 ein gänzlich anderer, als in 5 und 24, denn in V. 22 ist offenbar nicht von äußerlich majestätischem, sondern von innerlich heiligem Leben die Rede. Ebenso in 1, 14, welcher Ausspruch des Apostels für sein Verständniß der Doxa besonders wichtig sein muß, weil er hier den Gesammteindruck von dem irdischen Leben Jesu beschreibt: Gnade und Wahrheit war nach V. 14 und 16—18 der Inhalt von Jesu Herrlichkeit.

Und hätte denn wirklich der Heiland nur die majestätische Erscheinung seiner inneren Vollkommenheit, nicht aber auch diese selbst in der Fleischwerdung abgelegt? Gehört etwa die Allmacht, die Allwissenheit nicht zu der inneren Vollkommenheit?

Paulus bittet in Eph. 1, 17 daß der Vater der Doxa den Ephesern gebe den Geist der Weisheit, in 3, 16 daß der Vater des Herrn Jesu Christi ihnen nach dem Reichthum seiner Doxa gebe stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen; ebenso wünscht er den Colossern 1, 11 daß sie gekräftigt werden nach der Macht der Doxa Gottes zu aller Geduld. Es ist klar, daß in diesen Stellen Doxa nicht die äußerliche majestätische Erscheinung, sondern die innere Vollkommenheit, die unendliche Geistes- und Machtfülle Gottes oder mit Einem Worte die Heiligkeit Gottes ist. Die vorhin genannte Entgegensetzung von Heiligkeit und Herrlichkeit als des Inneren und Aeußeren trifft also keineswegs immer zu, sondern die Doxa kann auch das Innere selbst mit umfassen. Auch in Röm. 9, 23 ist seine heilige Vollkommenheit überhaupt, in 6, 4 aber zunächst die Allmacht, also eine Seite seiner inneren Vollkommenheit in der Doxa Gottes befaßt. Und wer wollte leugnen, daß wenn der Apostel in 2 Cor. 3, 18 schreibt: „wir Alle aber, indem wir mit auf-

gedecktem Angeſicht die Doxa des Herrn abſpiegeln, werden umgeſtaltet in daſſelbe Bild von Doxa zu Doxa als von dem Herrn dem Geiſte" hiebei zunächſt an unſere Heiligung und erſt auf deren Grund an unſere äußere Verherrlichung zu denken iſt? Wo heiliges Weſen im Innern iſt, da bricht es freilich ſeiner Zeit hervor zur Erſcheinungs-Herrlichkeit, Col. 3, 4.

Durch all dieſes ſind wir theils ermächtigt theils aufgefordert, Joh. 17, 5 dahin auszulegen, daß der Sohn bei der Fleiſchwerdung beides: die innere göttliche Lebensvollkommenheit ſo gut als die ihr entſprechende, majeſtätiſche, ſelige Lebensform abgelegt, bei der Erhöhung aber beides vom Vater wieder erhalten habe. Das wird ja allerdings die Seligkeit der Jünger Jeſu ſein, daß ſie das heilige Gotteswesen und ſeine Manifeſtation in der lichten Majeſtät des erhöheten Menſchenſohnes ſchauen dürfen V. 24. Eben dieſe Erklärung bahnt auch den Uebergang zum Verſtändniſſe von V. 22: nach abgelegter Vollkommenheit und Majeſtät des vorirdiſchen Lebens mußte dem fleiſchgewordenen Logos jene einzigartige Inwohnung des Vaters in ihm und Verſenkung ſeiner in den Vater, alſo jene einzigartige Fülle heiligen Kraftlebens doch noch zukommen, welche auch die Herzen der Jünger für die Einſtrömung des göttlichen Lebens eröffnete.

Alle die Herrlichkeit, welche in dem Begriffe der ewigen Sohnſchaft enthalten iſt, gehört nach Joh. 17, 5 dem verherrlichten Jeſus. Jeſus geht ein in das Empfangen gottgleichen Lebens aus dem Vater. In demſelben Vollſinn wie vom vorirdiſchen Sohne gilt vom verherrlichten Jeſus, daß wie der Vater hat Leben in ſich, ſo giebt er Jeſu Leben zu haben in ſich. Eben deßhalb iſt der verklärte Jeſus in derſelben Weiſe Lebensquell für die Welt wie der vorirdiſche Sohn. Auch ſteht Jeſus nun wieder in der Erhabenheit über die Zeit, wie der vorirdiſche Sohn. Der verklärte Jeſus lernt nicht mehr, entſchließt ſich nicht mehr, ſteht nicht mehr in einem Wechſel von Freude und Leid. Sein Wiſſen iſt Allwiſſenheit, ſein Wollen Heiligkeit, ſein Lebensgefühl Seligkeit. Weil er Leben in ſich hat wie der Vater, ſo iſt für die Vollkommenheit aller ſeiner Lebensfunktionen keinerlei Schranke da welche erſt zu überwinden wäre.

Eben deßhalb kann Paulus von dem verklärten Chriſtus ſagen,

daß die ganze Fülle der Gottheit leiblich in ihm wohne Col. 2, 9. Die eigene Lebensfülle des Sohnes ist an dieser Stelle unter der Fülle der Gottheit gemeint: es könnte sonst nicht heißen, daß sie leiblich in ihm wohne. Nur wenn die göttliche Lebensfülle Christi persönliches Eigenthum ist, kann der Leib Christi heißen der Leib der göttlichen Lebensfülle. Der irdische Jesus konnte von sich sagen, daß wer ihn sehe, den Vater sehe, weil der Vater in ihm war, seine Fülle in ihm wohnen und aus ihm leuchten ließ, wobei aber der mit seiner Fülle sich Einwohnende von Jesus persönlich verschieden blieb und die Seele Jesu die Wohnstätte für die Fülle des Vaters war; im himmlischen Jesus wohnt die Fülle der Gottheit so, daß sie dem Ich Jesu selbst als seine eigene geistige Natur angehört und der Leib Jesu es ist, in welchem dieses Ich mit seiner Gottheitsfülle wohnt.

Aber auch der Gemeinschaftsverkehr des Sohnes mit dem Vater kehrt bei der Verklärung zu seiner Vollkommenheit zurück. Das irdische Leben Jesu war ein Ausgegangensein vom Vater, eine Zeit der Sehnsucht nach ihm (Joh. 16, 28. 14, 28). Wohl wohnte der Vater mit seiner Fülle in ihm und der irdische Entwicklungsgang des Sohnes war eine stets tiefere und reichere Durchdringung mit des Vaters Licht, Kraft und Seligkeit, so daß der im Mannesalter stehende sprechen konnte: wer mich siehet, der siehet den Vater. Aber die Fülle des Vaters hat nicht in ihrem Strome sondern nur in einzelnen Wellen den irdischen Jesus durchdringen können. Dazu hat es Zeiten gegeben, wo diese Durchdringung dem eigenen Gefühle des Sohnes verborgen und Jesus nur auf den Glauben an die Inwohnung des Vaters verwiesen war. (Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?) Dagegen ist für den himmlischen Jesus die Lebenseinströmung des Vaters wieder in ihrer Vollkommenheit da: es gilt von ihm so völlig als von dem vorirdischen Logos, daß er in der seligen Einheit mit dem Vater ist (vgl. zu Gott hin Joh. 1, 1).

Nicht minder verändert sich durch die Verklärung Jesu Verhältniß zum heiligen Geist. Bei der Fleischwerdung ist es der Geist, welcher dem Sohne im Momente seiner Selbstentäußerung seinen Leib in der Maria bereitet. Bei der Taufe kommt der Geist über Jesum, um ihn die messianischen Wege zu lehren. Die Salbung mit dem Geiste

ohne Maaß iſt es, wodurch der irdiſche Jeſus über allen anderen Menſchen ſteht. Der irdiſche Jeſus iſt alſo was er iſt nicht ohne das Wirken des heiligen Geiſtes. Aber beim verklärten Jeſus iſt nicht mehr dieſe Unterordnung unter den heiligen Geiſt, dieſes Bedürfen desſelben. Vielmehr Jeſus iſt es, welcher den Geiſt ſendet Luc. 24, 49. Joh. 16, 7. Act. 2, 33. Und die Fülle Jeſu iſt es, aus welcher der Geiſt ſeine Verkündigung nimmt, weil Alles, was des Vaters iſt, auch Jeſu iſt Joh. 16, 13—15. Jeſus hat die ſieben Geiſter Gottes Apok. 3, 1.

Daher iſt es natürlich, daß der verklärte Sohn ſich nun erſt in die Reihe des Vaters und Geiſtes ſtellt. Der Auferſtandene läßt ſich nicht bloß von Thomas anreden: mein Herr und mein Gott (Joh. 20, 28), ſondern er ſpricht auch: taufet ſie im Namen des Vaters, des Sohnes und Geiſtes (Matth. 20, 28). Es iſt nicht zufällig, daß wir ein ſo hohes Wort vor der Auferſtehung nicht von ihm hören. Auch die trinitariſche Rede in Joh. 14, 16—23 bezieht ſich auf Jeſu Verklärungsſtand.

Die veränderte Stellung, welche Jeſus nach ſeiner Verklärung zu den Seelen der Glaubigen erhält, legt ſich in Folgendem dar. Am Abend vor ſeinem Sterben ſagt er den Jüngern: ihr ſeid nun rein durch das Wort, welches ich zu Euch geredet habe (Joh. 15, 3) und betet zu ſeinem Vater: ich habe deinen Namen geoffenbaret den Menſchen, welche du mir aus der Welt gegeben haſt, ich habe ihnen die Worte gegeben, welche du mir gegeben haſt (17, 6. 8). Aber nach der Auferſtehung bläst er ſie an und ſpricht: nehmet hin heiligen Geiſt, welchen ihr die Sünden vergebet, denen ſind ſie vergeben, welchen ihr ſie behaltet, denen ſind ſie behalten (20, 22 f.). Da fangen die Jünger ſchon an zu erfahren, was Jeſus verheißen hat: ich komme zu euch, ich lebe und ihr ſollt leben, an jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in Euch, wer mich liebet, den werde ich lieben und mich ihm offenbaren, wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen (14, 18 ff.). Nachdem Jeſus verkläret iſt, ſo iſt da heiliger Geiſt: das iſt der Commentar des Johannes hiezu (7, 39). Heiliger Geiſt iſt da, nicht bloß weil Jeſus nun den von ihm perſönlich ver-

ſchiedenen anderen Beiſtand, ſondern auch, weil er ſein eigenes Geiſtesleben mittheilen kann an die, zu welchen er kommt (Chriſtus ſelbſt und Johannes ſagt „heiliger Geiſt", nicht: „der heilige Geiſt"). Als der Auferſtandene die Jünger mit den Worten anblies: nehmet hin heiligen Geiſt, ſo mußte der Eindruck ſein, daß es Jeſu eigener Lebensgeiſt ſei, welcher ihnen mitgetheilt werde. In der That iſt auch der verklärte Jeſus Geiſt. Paulus ſagt: „der letzte Adam ward zum lebendigmachenden Geiſt" — und wieder: „abſpiegelnd die Herrlichkeit des Herrn werden wir umgeſtaltet in daſſelbige Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, als von dem Herrn dem Geiſte", denn „der Herr iſt der Geiſt" (1 Cor. 15, 45. 2 Cor 3, 18. 17). Weiter erwäge man das Wort Jeſu, daß wenn man ſehe des Menſchenſohn auffahren dahin, wo er zuvor geweſen, das Aergerniß an ſeiner Rede vom Eſſen ſeines Fleiſches und Trinken ſeines Blutes hinwegfallen werde, indem das Fleiſch als ſolches freilich nichts nütze aber der Geiſt das Lebendigmachende ſei und in der Himmelfahrt auch ſeine Worte von Fleiſch und Blut als Worte von Geiſt und Leben ſich erweiſen werden (Joh. 6, 62 f.). Auf's ſtärkſte erhellt der Unterſchied zwiſchen der Stellung des irdiſchen und der des verklärten Jeſus zu den Menſchenſeelen, wenn er ſagt: es ſei denn, daß das Waizenkorn in die Erde falle und erſterbe, ſo bleibt es allein, wenn es aber erſtirbt, ſo bringt es viele Frucht (Joh. 12, 24); vor dem Sterben iſt Jeſus allein, ohne Frucht, nach der Verklärung iſt er der Spender des neuen Lebens für uns, und wen er belebt, der iſt ſeine Frucht. Er belebt aber nicht bloß einzelne Seelen: das Leben, das aus ihm quillt, verbindet die Lebendigen zu einer Gemeinde des Lebens. Gott hat ihn gegeben zum Haupte über Alles der Gemeinde Eph. 1, 22. Wie Eva aus Adams Leiblichkeit, ſo entſtehet ſie aus der Leiblichkeit Jeſu 5, 30, aus ihm wird der Leib der Gemeinde zuſammengefüget, aus ihm heraus vollbringt er ſein Wachsthum 4, 16. Col. 2, 19.

Auch die Stellung Jeſu zu den Engeln hat ſich durch ſeine Verklärung verändert. Bei der Gefangennehmung könnte er den Vater bitten, ſo würde der Vater ihm die Legionen der Engel zur Hilfe ſtellen (Matth. 26, 53), während des Seelenkampfes ſtärkte ihn

ein Engel, der vom Himmel kam (Luc. 22, 43). Der Sohn war ja während seines irdischen Lebens nach Hebr. 2, 9 unter die Engel erniedriget. Aber der verklärte Jesus ist der Herr dieser Schaaren: sein sind die Engel, mit welchen er kommen wird, sein Gefolge, seine Boten, Er sendet sie (Matth. 16, 27. 25, 31. 13, 41. Apok. 19, 14). Denn da er zum Himmel fuhr, sind ihm die Engel und Mächte und Gewalten unterthan worden (1 Petri 3, 22), Gott hat ihn gesetzt über alles Fürstenthum und Macht und Gewalt und Herrschaft (Eph. 1, 21), er ist ihr Haupt (Col. 2, 10.)

Endlich verändert sich in der Verklärung Jesu seine Stellung zu Himmel und Erde. Wenn der irdische Jesus zur Verrichtung seiner Wunderthaten der Hilfe des Vaters bedarf, so steht er da als ein Glied des geschöpflichen Kreises der von der Güte des Vaters lebt. Der Heiland sagt wohl auch während seines irdischen Wandels, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben sei, aber sowohl in Matth. 11, 27 als in Luc. 10, 22 zeigt der Zusammenhang, daß er dieß vorerst nur in Bezug auf das Heil der Seelen meint und daß nicht Matth. 28, 18, sondern Joh. 17, 2 und 14, 6 die Parallele zu diesem Worte ist. Aber bei der Himmelfahrt heißt es: gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden — und dieses Wort läßt sich nur von der allmächtigen Regierung der ganzen Welt verstehen (Matth. 28, 18). Es bildet den Grund, warum alle Völker zu Jesu Jüngern gemacht, auf seinen Namen wie auf den des Vaters und Geistes getauft werden müssen (V. 19 und 20 a) und warum die Apostel der beständigen Gegenwart Jesu als einer allmächtigen Gegenwart sich getrösten dürfen (20 b). Die Uebergabe von Allem an Jesum ist eine stufenweise: dem irdischen Sohne sind die Seelen übergeben, daß er ihnen durch das Mittheilen des ihm vom Vater gegebenen Wortes das Heil zutheile, dem himmlischen wiederum die Seelen, daß er ihnen durch sein Einwohnen sich selbst, also das ewige Leben schenke, aber dann ist dem himmlischen Jesus auch gegeben die allmächtige Verwaltung der ganzen Welt. Diese stufenweise Uebergabe von Allem an Jesum entfaltet sich freilich mit solcher Sicherheit, daß der Heiland am Abend seines tiefsten Erniedrigtwerdens ihrer schon völlig sicher ist (Joh. 13, 3), wie er denn auch, da er in's

tiefſte Leiden geht, ſchon ſagen kann, daß nun des Menſchenſohn verherrlicht ſei (13, 31), als ob die erſt zu erbittende Verherrlichung (17, 5) bereits geſchehen wäre. Von dem an, daß er die Macht im Himmel und auf Erden hat, gilt dann auch ſein Wort: wenn ihr etwas bittet in meinem Namen, ſo werde *ich es thun* (Joh. 14, 14); er ſelbſt iſt es, welcher unſere Bitten vollbringt, denn er iſt nun der allmächtige Regent. Seit der Verklärung ſieht man ihn *ſitzen zur Rechten der Kraft* und kommen auf den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64). Wenn wir in den Stellen die vom Sitzen Jeſu zur Rechten Gottes handeln, den jedesmaligen Zuſammenhang nach dem Sinn dieſes Ausdrucks fragen, ſo iſt die Antwort, daß mit demſelben immer die vollkommene Gemeinſchaft des verklärten Jeſus mit dem Vater angezeigt wird, aber das eine Mal in der Richtung, daß dieſer beim Vater Thronende in ſeliger triumphirender Ruhe wohnet (Pſalm 101, 1. Col. 3, 1. Hebr. 10, 12. 13. 12, 2), das andere Mal in der Richtung, daß er kraft ſeiner innigen Gemeinſchaft mit dem Vater eine vollkommene Vertretung übt (Hebr. 8, 1 f.), das dritte Mal in der Richtung, daß er von der Rechten des Vaters aus der allwirkſame Heiland der Seelen (1 Petri 3, 21 f. Röm. 8, 34) und der allmächtige Weltherrſcher iſt, während ein viertes Mal auf das erſte und dritte dieſer Momente zumal hingeblickt wird (Apg. 2, 33 ff. 7, 55 f. Eph. 1, 20). In dem eben angeführten Ausſpruche Chriſti (Matth. 26, 64) iſt offenbar von der unbedingten Herrſchermacht des Menſchenſohnes die Rede, welcher jetzt ſo ſchweigend in ſeinen Banden vor dem Hohenprieſter ſteht: die Weltgeſchichte wird von nun an lauter Zeugniß ſeines machtvollen Regierens und gerichtlichen Kommens ſein. *Der verklärte Jeſus iſt von dem Vater aufgenommen in die Mitregierung der ganzen perſönlichen und unperſönlichen Welt.* Er hat von nun an das Vermögen, ſich Alles unterthan zu machen, wie Paulus in Phil. 3, 21 ſchreibt.

Ein eigenthümlich großes Wort ſpricht dieſer Apoſtel über das Verhältniß des erhöheten Jeſus zu dem All, nehmlich daß er aufgefahren ſei über alle Himmel, *um Alles zu erfüllen* Eph. 4, 10. Es handelt ſich im Zuſammenhange darum, daß die Einheit des Gei-

ſtes bewahrt werden ſoll (V. 3). Sie möge inſonderheit nicht geſtört werden durch gegenſeitige Beneidung der Gaben, die Chriſtus nach freiem Gefallen giebt (V. 7), nachdem er ſie uns ſo ſauer erworben hat in Gefangennehmung unſerer Feinde (V. 8) und in der Niederfahrt, welche ſeiner Auffahrt vorangegangen iſt (9), denn nur nach vorgängiger Niederfahrt iſt er aufgefahren, um Alles zu erfüllen (10). Es iſt alſo klar, daß bei dem Erfüllen zunächſt an die Erfüllung der Glaubigen mit Geiſtesgaben zu denken iſt. Aber der Apoſtel ſchreibt nicht „damit er Alle", ſondern „Alles erfülle" und zeigt damit, daß er zugleich an eine Lebensſpendung denkt, welche von Jeſu allen Kreiſen der Schöpfung mitgetheilt wird. Wie er auch in 1, 23 ſagt, die Gemeinde ſei das Erfüllte deſſen, welcher das All in allen Beziehungen erfülle. Seine geiſtlichen Lebensſpendungen ſind nur das höchſte, nicht das einzige Leben, das aus ihm ſtrömt, die Gemeinde empfängt nur die edelſten Gaben deſſen, welchem alle Kreiſe der Schöpfung ihre Erfüllung mit Leben verdanken. Das geiſtliche Leben quillt aus demſelben, welcher der quellende Born des Naturlebens iſt. Dieſes Wort des Apoſtels geht noch hinaus über Chriſti eigenen Ausſpruch, daß ihm die Regierungsmacht über Himmel und Erde gegeben ſei; der Lebensſpender iſt größer als der Regent. Oder vielmehr das pauliniſche Wort zeigt den tiefen Grund, auf welchem Jeſu Weltregierung ruht; er iſt der Herrſcher, weil er der Lebensquell iſt. In der göttlichen Haushaltung iſt Wahrheit und Harmonie: Jeſu Herrſchaft iſt nicht ein äußerliches Regieren eines aus anderem Quelle ſtrömenden Lebens, ſondern daß Jeſus dem All das Leben ſpendet, darauf ruht ſein Recht, der Regent des All zu ſein. Und er regiert eben dadurch, daß er das Leben giebt, lenkt und nimmt, wie es ihm gefällt.

Alſo eine große Veränderung iſt in Jeſu Verklärung geſchehen rückſichtlich ſeiner Stellung zu dem Vater, zu dem Geiſte, zu den Seelen der Glaubigen, zu den Engeln, zu Himmel und Erde. Eine ſo große, daß Paulus an der „Wirkſamkeit der Macht der Stärke Gottes, welche er in Chriſto wirkete, da er ihn von den Todten erweckte, zu ſeiner Rechten über alle Engel ſetzte, Alles unter ſeine Füße that und ihn der Gemeinde zum Haupte gab, ſo daß ſie iſt ſein Leib, das Erfüllte deſſen, welcher das All in allen Bezügen erfüllet"

uns ermeſſen heißt „die überſchwengliche Größe der Kraft", welche Gott an die Glaubigen wenden will, um ſie aus ihrem Sündentode zu ſetzen in „den Reichthum der Herrlichkeit ſeines Erbes" (Eph. 1, 18. 19 und die ff. bis 2, 6). Gleichwohl iſt die ganze Stellung, welche dem verklärten Jeſus nun zukommt, nur eben genau entſprechend derjenigen, welche der Sohn vor ſeiner Fleiſchwerdung hatte. Der Stellung welche er hatte zu den Seelen der Menſchen, denn der vorfleiſchliche Logos war das Licht der Menſchen (Joh. 1, 4), insbeſondere der Licht- und Offenbarungsquell Israels (1, 11 ferner 12, 41. vgl. mit Jeſ. 6, 1. 1 Cor. 10, 4. 1 Petri 1, 11). Der Stellung welche er hatte zu den Engeln und überhaupt zu dem All, denn Alles iſt in ihm, nehmlich durch ihn und zu ihm geſchaffen, das was im Himmel iſt und das was auf der Erde iſt, das Sichtbare und das Unſichtbare, ſeien es Throne oder Herrſchaften oder Fürſtenthümer oder Gewalten, und Alles hat ſeinen Beſtand in ihm (Col. 1, 16. 17. 1 Cor. 8, 6. Hebr. 1, 3. Joh. 1, 3 und 10). Man möge dieß beſonders in der Richtung beachten, daß demnach das Königthum des Sohnes nicht erſt mit ſeiner Verklärung begonnen hat. Vor Gründung der Welt vom Vater gezeugt zu der Herrlichkeit Leben in ſich zu haben und das Lebenscentrum ſeiend, durch welches Himmel und Erde geworden iſt und ſein geiſtiges Licht empfieng, iſt er von Gründung der Welt an der König des Lebens, des Lichtes, der Wahrheit für alle Welt, und die Einſetzung des an's Ziel der irdiſchen Lebensentwicklung gekommenen Sohnes in das Königthum iſt eine Rückkehr in das, was ſchon zuvor ſein Beſitzthum geweſen, miterbeten in jener Bitte, „verherrliche mich mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte ehe die Welt war". Dem Sohne, welcher von Ur an das Ebenbild des Vaters und welcher der Erſtgeborene aller Schöpfung iſt, geziemte es nach vollbrachter Reinigung unſerer Sünden als Abſtrahlung der Herrlichkeit und Gepräge des Weſens Gottes, tragend das All mit dem Worte ſeiner Kraft, ſich zu ſetzen zur Rechten der Majeſtät in den Höhen (Hebr. 1).

Cap. 2.

Die wahre Menschheit des verherrlichten Jesus.

§. 52.

Aber freilich der Sohn, welcher die Herrlichkeit wieder hat, die er vor Gründung der Welt bei dem Vater hatte, ist nun dennoch ein anderer als zuvor: der Verklärte ist nicht mehr der Logos als solcher, sondern er ist Jesus, er ist der Logos als Menschensohn. Das ist der zweite Gesichtspunkt, aus welchem wir das himmlisch verherrlichte Leben des Sohnes zu betrachten haben.

Daß Jesus in seiner Verklärung ein Mensch geblieben ist, wird vom N. T. aufs Reichlichste bezeugt. Schon daß auch der Erhöhete noch Jesus heißt, ist Zeugniß dafür. Es ist des Menschensohn, welchen man sitzen sieht zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels (Matth. 26, 64. vgl. 25, 31. 16, 27). Als des Menschensohn stellt er sich dem Stephanus dar (Apg. 7, 56). Ich bin Jesus von Nazareth, ruft er dem Saulus zu (22, 8). Eines Menschen Sohne ähnlich erscheint er dem Johannes (Apok. 1, 13), eines Menschensohne ähnlich sieht ihn dieser zum Gerichte kommen (14, 14). Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids, lautet sein letztes Wort an den Seher (22, 16).

Die Weise wie in Eph. 1, 19 ff. oder Phil. 2, 9 ff. von seiner Erhöhung geredet wird, beruht ganz auf der Voraussetzung, daß er Mensch geblieben ist. Wäre seine Erhöhung eine einfache Rückkehr in den vormenschlichen Stand, so könnte sie weder in Eph. 1 als ein Werk der göttlichen Allmacht bewundert, noch in Phil. 2 gesagt werden, daß sein Gehorsam mit seiner Erhöhung und mit der Verherrlichung seines Jesusnamens belohnt worden sei, so daß nun in dem Namen Jesu alle Kniee sich beugen müssen.

Aber auch das Wirken, welches die Schrift dem Verklärten beilegt, setzt sein fortwährendes Menschsein voraus. Wäre er nicht mehr Mensch, so könnten Paulus, der Hebräerbrief und Johannes nicht von seiner fürbittenden Vertretung der Menschen zur

Rechten des Vaters **reden**, denn nur ein Menſch kann der Prieſter der Menſchen ſein (**Röm.** 8, 34. **Hebr.** 4, 14. 5, 9 f. 7, 26. 8, 1 ff. 1 Joh. 2, 1. vgl. **mit Hebr.** 5, 1). Sodann iſt der Erhöhete der **uns** lebendigmachende **Geiſt**, aber als zweiter **Adam** (1 Cor. 15, 45. vgl. mit 2 Cor. 3, 18). Als der vorfleiſchliche Logos war er auch Geiſt, nicht aber **die Adamiten lebendig machender** Geiſt. „Da durch einen Menſchen der Tod, ſo auch durch einen Menſchen die Auferſtehung der Todten, denn wie in dem Adam Alle ſterben, ſo werden auch in dem Chriſtus Alle lebendig gemacht werden", — dieſes Wort des Apoſtels in 1 Cor. 15, 21 f. ſpricht ausdrücklich das Menſchſein des Erhöheten aus, denn der **Erhöhete** iſt es ja, aus welchem der neue Menſch des Lebens ſproßt, wie aus Adam der alte Menſch des Todes ſproßte: auf den Erhöheten muß es ſich alſo beziehen, daß durch einen Menſchen die Auferſtehung der Todten geſchehe. Nicht minder klar iſt das fortwährende Menſchſein des Erhöheten in V. 49 „gleichwie wir getragen haben das Bild des Irdiſchen (Adam), alſo werden wir auch tragen das Bild des Himmliſchen (Chriſtus)": wir werden ja doch **Menſchen** bleiben, folglich muß der, deſſen Bild wir tragen werden, annoch ein Menſch ſein. Drittens: wäre der verklärte Jeſus nicht noch Menſch, ſo könnte der Hebräerbrief nicht ſagen, daß Gott — nicht den Engeln, ſondern — in der Perſon Jeſu **dem Menſchen die zukünftige Welt untergethan** habe (2, 5—8). Endlich gehört hieher das merkwürdige Wort Jeſu ſelbſt: der Vater hat dem Sohne Macht gegeben, auch das **Gericht** zu halten, weil er ein Menſchenſohn iſt (Joh. 5, 27). Hienach iſt es der ausdrückliche Wille des Vaters, daß ein Menſch den Menſchen als ihr Richter gegenübertrete *).

Dieſe Schriftſtellen zeigen, daß das fortwährende Menſchſein des Erhöheten geradezu eine Grundanſchauung des Neuen Teſtamentes iſt Der ganze Organismus der chriſtlichen Wahrheit würde uns verändert, wenn wir ihn nicht mehr als Menſchen erkennen würden.

---

*) Luther unrichtig „des Menſchenſohn". Der Artikel ſteht im Griechiſchen nicht.

§. 53.

Fragen wir nun, worein denn die Schrift das fortwährende Menschsein des erhöheten Jesus setze oder welche Züge menschlichen Wesens sie uns an ihm zeige, so ist die nächstliegende Antwort diese, daß der verherrlichte Sehn nicht wie der vorirdische leibloser Geist ist, sondern die Leiblichkeit an sich behält, welche er aus der Maria angenommen.

Die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen lassen keinen Zweifel übrig, daß der Leib, in welchem er erscheint, derselbe ist, der am Kreuze gehangen hat und in's Grab gelegt wurde. Das Grab wird von den Jüngern leer gefunden (Matth. 28, 6. Joh. 20, 1 ff.). Der Auferstandene zeigt ihnen seine Hände, seine Füße, seine Seite zum Beweise, daß er es wirklich sei, sie sollen ihn sehen und betrachten, ein Geist habe ja nicht Fleisch und Bein wie er. Thomas darf seinen Finger in die Nägelmale und seine Hand in die Seitenwunde legen. Der Heiland genießt sogar von der Speise der Jünger (Luc. 24, 39—43. Joh. 20, 20. 25. 27). Aber auch der Leib des im Himmel wohnenden Herrn ist noch derselbe mit dem gekreuzigten. Das erhellt aus den Einsetzungsworten des heiligen Abendmahls: nehmet hin und esset, das ist mein Leib, der für Euch gebrochen, mein Blut, das für Euch vergossen wird, verglichen mit dem, was der Herr in Joh. 6, 53 ausspricht: wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in Euch. Heute noch sollen wir genießen was auf Golgotha am Kreuze hieng.

Und wie könnte sich Jesus die Wurzel und das Geschlecht Davids nennen, wenn er gerade die Leiblichkeit abgelegt hätte, nach welcher er aus Davids Saamen entsprossen war? (Apok. 22, 16. Röm. 1, 3.)

Nicht minder gewiß als die Dieselbigkeit des himmlischen Leibes Christi mit dem irdischen ist freilich anderer Seits, daß eine wesentliche Veränderung auch der Leiblichkeit in der Verherrlichung Jesu geschehen ist. Die Leiblichkeit des Auferstandenen war eine andere als zuvor. Maria erkennt Jesum nicht, bis er sie beim Namen ruft, die emmauntischen Jünger nicht, bis er das Brod bricht. Er

kommt durch verſchloſſene Thüren und verſchwindet plötzlich. Bei den Erſcheinungen in Galiläa zweifeln Etliche, ob es Jeſus ſei. Bei der am See Tiberias erkennt nur Johannes, daß Er es ſei. Die Geſtalten, in welchen er erſchien, waren verſchieden (Joh. 20, 14 ff. 19. 26. 21, 4. 7. Luc. 24, 15 ff. 31. 36. Matth. 28, 17. Marc. 16, 12). Der Auferſtandene hatte alſo ſofort eine Verfügungsmacht über ſeine Leiblichkeit und dieſe ihrerſeits war von einer elaſtiſchen Bildſamkeit, ſo daß Jeſus dieſelbe den Verhältniſſen unſeres materiellen Leibes bald unterſtellen bald entheben und ihr bald dieſe bald jene Geſtalt geben konnte, aus denen aber dem tiefer blickenden Auge der Liebe doch immer wieder derſelbe Jeſus entgegenleuchtete. Mit vollſter Klarheit ſtellt der Herr das Enthobenſein des Leibes über die irdiſchen Schranken den Jüngern vor Augen in der Himmelfahrt. Zugleich ſollen ſie an ihr merken, wie nun ſein Fleiſch und Blut alſo von ſeinem lebendigmachenden Geiſte durchdrungen iſt, daß es eine für uns genießbare, ja die lebendigmachende, das ewige Leben uns zuleitende Speiſe iſt. Eben ſein Entſchweben von der Erde ſoll ſie erkennen lehren, daß der Geiſt ganz durchdrungen hat ſeinen Leib und ſein Blut und hiemit alles Aergerniß wegnehmen von ſeiner Rede, daß wir ſein Fleiſch eſſen und ſein Blut trinken müſſen, um das ewige Leben zu haben, ſo daß auch die Worte, welche er von Fleiſch und Blut geredet hat, Geiſt und Leben ſind, weil auch ſie von Geiſt und von Leben reden. Dieß iſt der einfache, vom Zuſammenhang erforderte Sinn von Joh. 6, 62 f.

Paulus ſchreibt von dem erhöheten Jeſus an die Coloſſer (2, 9): in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leiblich; an die Philipper (3, 21): er wird verwandeln den Leib unſerer Erniedrigung, daß er gleichgeſtaltet werde dem Leibe ſeiner Herrlichkeit. Der himmliſche Chriſtus hat alſo einen Leib, ja die ganze Fülle der Gottheit wohnet in dieſem Leibe, aber es iſt ein Leib der Herrlichkeit.

Laſſet uns nun verſuchen, in den Begriff der Schrift von dem erhöheten Chriſtus als einem im Leibe wohnenden, zugleich in das Weſen des Leibes ſeiner Herrlichkeit etwas tiefer einzudringen!

Den Ausgang können wir nehmen von Col. 2, 9: in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leiblich. Es iſt zwar nach dem Zuſammenhange dieſer Stelle nicht der Endzweck des Apoſtels die Leib-

lichkeit des erhöheten Jesus zu lehren. Es ist ihm nicht etwa zu thun um eine Bekämpfung des Satzes, daß der erhöhete Heiland nicht mehr im Leibe wohne. Die Absicht des ganzen Capitels ist vielmehr diese, die Colosser zu warnen vor der Irrlehre, daß man in der Beschneidung, in Enthaltung von gewissen Speisen und Getränken, in ängstlicher Feier von Fest- und Sabbathtagen, in Engeldienst und tiefsinnig scheinenden Speculationen über die Engel Heil für die Seelen zu suchen habe. Dieß Alles führe sie nur hinweg von der Concentration und Einfalt des Blickes auf Christum. Aus der Beschäftigung mit dem Schattenwesen des Gesetzes (17) ergebe sich keine Ernährung des inneren Menschen. Die Einwurzlung und Erbauung in Christo das sei das Eine Nothwendige (6 und 7). In ihm sei ja die ganze Fülle der Gottheit (9), in ihm eben deßhalb die Erfüllung der Glaubigen mitt göttlichem Leben (10 a). Er sei auch aller Engel Haupt (10 b). In ihm sei auch die wahre Beschneidung (11 und 12 a), in ihm die Erweckung zu neuem Leben (12 b—13 a). Und zwar auf Grund der Vergebung der Sünden (13 b), welche wiederum sich gründe auf die von Gott durch Christi Kreuz geschehene Tilgung der wider uns zeugenden Handschrift (14). Der Zweck von V. 9 ist also die Begründung des Verses 10 a, nehmlich des Satzes, daß in Christo die Colosser die Erfüllung von göttlichem Leben finden. Gleichwohl bleibt die richtige Auslegung des V. 9: in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leiblich. Es ist die philologisch zunächst liegende und dem Zusammenhange entspricht sie sehr gut. Denn wenn die ganze Fülle der Gottheit leiblich in Christo wohnt, so ist hiemit zugleich gesagt, daß er die Fülle der Gottheit in persönlicher Weise ist oder daß seine Person selbst ist die göttliche Lebensfülle. Wohnte nur die Fülle des Vaters in ihm, so daß die Fülle der Gottheit nicht seine eigene wäre, so könnte man ja nicht sagen, daß die Fülle der Gottheit leiblich in ihm wohne. Sie würde dann nur in seinem Inneren, in seiner Seele wohnen. Das Sein der Glaubigen in Christo wäre dann noch nicht ein Erfülltwerden mit göttlichen Lebenskräften, denn die Fülle der Gotteskräfte wäre ja nicht Christi Eigenthum.

Der Sinn der Stelle ist also allerdings, daß der Leib Christi

die Fülle der Gottheit in sich fasse oder daß die Gottesfülle in Jesu leiblich eingefaßt sei.

Der erhöhete Sohn hat die Herrlichkeit wieder, welche er hatte vor Grundlegung der Welt, hat das Leben wieder in sich, ist die persönliche Fülle aller Gotteskräfte, — aber dieses sein Gottesleben ist leiblich in ihm.

Dieß Letztere ergiebt sich aber nicht minder aus Phil. 3, 21: er wird verwandeln den Leib unserer Erniedrigung zur Gleichgestaltung mit dem Leibe seiner Herrlichkeit. Der verherrlichte Jesus ist geistleiblich wie wir es sind und bleiben werden.

Der Leib verhält sich aber zu seiner Seele nicht, wie sich das Haus zu seinem Bewohner verhält.

Schon darum nicht, weil er für die in ihm wohnende Seele nicht bloß eine Stätte, sondern die Stätte ihrer Gegenwart ist. Der Mensch geht aus seinem Hause hinaus, wie es ihm beliebt, aber der Leib faßt die Seele in sich, die darin wohnt. Wo der Leib nicht ist, da ist auch die Seele nicht. Es mag Momente geben, wo eine Seele außer dem Leibe ist (2 Cor. 12, 2. 3) *), aber solche Entrückung der Seele kann nur momentan sein und ist ein Zeichen des Standes der Unvollkommenheit. Es ist der Leib unserer Erniedrigung (Phil. 3, 21), welcher es nothwendig macht, daß etwa einmal eine Entrückung der Seele geschieht. Ihre längere Dauer wäre aber des Leibes Tod. Ja diese Entrückung der Seele aus dem Leibe ist zugleich ein Außersichsein der Seele selbst, denn nur im Leibe wohnend ist sie im naturgemäßen Stande und deßhalb bei sich selbst.

Sodann ist der Leib gar nicht bloß die Wohnung der Seele, sondern die Organisation, welche der Seele dient. Und zwar nicht bloß für ihre Thätigkeit nach Außen, auch nicht bloß für ihr Empfangen der Eindrücke aus der äußeren materiellen Welt, sondern auch für ihr eigenes inneres Leben. Es giebt nicht Eine Lebensbethätigung der Seele, welche nicht durch die leibliche Organisation

*) „Ob er im Leibe war, weiß ich nicht, ob er außer dem Leibe war, weiß ich nicht, Gott weiß es.“

vermittelt wäre. Nicht einmal der Umgang der Seele mit Gott geschieht in einer die leibliche Organisation beseitigenden Weise. Das Denken des Betenden, das innere Wollen des in Gott sich Versenkenden, Gott Liebenden geschieht durch leibliche Vermittlungen. Der Geist Gottes seinerseits berührt allerdings die Seelen unmittelbar. Aber wenn seine Berührung die Seele zu Gedanken, zu Willensentschlüssen erregt, ist sofort wieder die leibliche Organisation dabei thätig. Und es geht auch durch alle Nerven und durch das Leben des Herzens, wenn der Geist Gottes durch die Seele weht. Wie eine schwere Hand lag es auf dem leiblichen Leben der Propheten, wenn der Geist der Weissagung über sie kam (vgl. z. B. Jes. 8, 11). Mark und Gebein wird durch den Zorn Gottes erschüttert, durch das Zeugniß seiner Liebe erquickt. Nicht bloß die Erfahrung nöthigt uns, das beständige Ineinandersein von Seele und Leib und Durcheinander-Vermitteltsein ihres beiderseitigen Lebens zu behaupten, sondern auch die Schrift. Die Schrift ist weit entfernt von einer äußerlich mechanischen Auffassung dieses Verhältnisses. Freilich nicht, als wäre ihr das Seelenleben nur eine von dem leiblichen Leben gespielte Melodie. Aber wie wir früher gesagt haben, daß die Moral der Schrift das göttliche Siegel an der Stirne trage in der Sicherheit, mit welcher sie über alle Weltseligkeit und Weltflucht in gleicher Weise hinaus sei, während hier alle menschlichen Systeme der Moral entweder in die Scylla oder in die Charybdis fallen, so ist auch das eine göttliche Versiegelung der Schrift, daß sie schon vor Jahrtausenden hinaus war über die mechanische Trennung von Seele und Leib, in welcher sich das Denken unserer Väter gefiel, wie über die geistlose Reduktion alles Seelenlebens auf das Leibesleben, darin unsere Zeitgenossen ertrinken wollen. Die Schrift bezeichnet die Seele auf ihren ersten Blättern als Hauch Gottes in seiner Vermählung mit irdischem Staubgebilde. Die Sünde der Seele ist der Tod des Leibes, geschieden vom Leibe versinkt die Seele in das Schattenleben des Todtenreiches, die Einwurzlung der Begierde im Fleische wird zum beständigen Fall der Seele, die Heiligung der Seele aus dem Geiste Gottes schlägt zu neuer Belebung des Leibes aus, erst mit der Auferstehung des Leibes ist die Vollendung der Seele da: das sind nur die Umrisse dessen,

was die Schrift vom Verhältniſſe beider Faktoren lehrt, ſie legen aber bereits von der Erhabenheit der Schrift über alles Scheiden der beiden wie über alles Identificiren derſelben deutliches Zeugniß ab.

Um ſo mehr ſind wir aufgefordert, die ganze Innigkeit des erfahrungsmäßigen Verhältniſſes von Seele und Leib auch auf unſere Betrachtung des erhöheten Heilandes anzuwenden, von welchem die Schrift ſagt, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohne und daß er gleichgeſtalten werde unſeren Leib dem Leibe ſeiner Herrlichkeit.

Im Tempel zu Jeruſalem wohnte die Gegenwart Gottes als in ihrem Hauſe, im Leibe des erhöheten Jeſus wohnet ſeine Gottheitsfülle wie die Seele im Leibe wohnt. Der Tempel war eine Stätte der göttlichen Gegenwart, aber er faßte Gott nicht in ſich: aller Himmel Himmel können ihn ja nicht faſſen. Der Leib des erhöheten Heilandes iſt die Stätte der perſönlichen Gottesfülle des Sohnes: ſein Leib faßt ſeine Gottheitsfülle in ſich, dieſelbe iſt nicht auch außerhalb des Leibes Jeſu da. Ferner: der Tempel zu Jeruſalem blieb in einem äußerlichen Verhältniſſe zur Gegenwart Gottes die in ihm war. Gott hatte verheißen, ſich dort finden zu laſſen, darum ließ er ſich dort finden. Nur die Verheißung Gottes war es, was die Gegenwart Gottes mit dem Tempel zuſammenknüpfte. Gott ſah eben das Bedürfniß des im geiſtlichen Kindesalter befindlichen Israel an, die Gegenwart Gottes an einem beſtimmten Orte zu finden, darum hat er verheißen im Tempel zu ſein und war darin. Aber die Mauern des Tempels blieben dabei was ſie waren: todte Mauern von Kalk und Stein. Dagegen der Leib des erhöheten Jeſus iſt die Organiſation, welche ſeiner perſönlichen Gottheitsfülle zur Vermittlung ihres Gotteslebens dient. Der Leib des irdiſchen Jeſus diente zur Vermittlung für das Leben des Sohnes, der ſich ſeiner Gottesherrlichkeit entäußert hatte, der Leib des himmliſch erhöheten Jeſus dient zur Vermittlung für das Leben des Sohnes, nachdem er in den Beſitz ſeiner Gottesherrlichkeit zurückgekehrt iſt.

Allerdings ein unendlich wunderbares Verhältniß, wenn wir es tiefer erwägen! Der erhöhete Jeſus erfüllt ſeine Gläubigen mit göttlichem Leben, ſpendet den Engeln, ja Allem was iſt das Leben (Eph.

4, 10), regieret auch Himmel und Erde: aber all dieſes Wirken iſt leiblich vermittelt, — er iſt Menſch, die Gottheitsfülle wohnet leiblich in ihm, ſeine Leiblichkeit iſt die ſein wirkendes Wollen vermittelnde Organiſation. Der erhöhete Jeſus weiß Alles, die Wege des Weltlebens, der Weltregierung, unſere Herzensgedanken, die Tiefen Gottes, aber ſein Wiſſen iſt leiblich vermittelt. Das Leben Gottes, alſo auch des zur Gottesherrlichkeit zurückgekehrten Sohnes iſt ein Meer der Gedanken, der Lebenswogen, eine Fülle, von welcher wir kaum eine entfernte Ahnung haben, aber das ganze fluthende Meer ſeines Lebens geſchieht bei dem Sohne in leiblicher Vermittelung. Wir haben vorhin geſagt, daß der Geiſt Gottes die Seelen der Menſchen allerdings unmittelbar berühre (denn die Seele iſt ja geiſtig, Hauch Gottes, göttlichen Geſchlechtes, der Verkehr Gottes des Geiſtes mit dem Menſchen muß alſo zuerſt die Seele des Menſchen und erſt durch ſie hindurch die leibliche Organiſation berühren), aber die Berührung der Seele durch den Geiſt Gottes werde dann doch zu einem Ergriffenſein des ganzen ſeeliſch leiblichen Menſchen. Um ſo viel mehr müſſen wir ſagen, daß es bei dem Lebensverkehr des Vaters und Geiſtes mit dem erhöheten Jeſus der Geiſt Jeſu ſein muß, durch welchen hindurch der Vater und heilige Geiſt mit ihm in der Gemeinſchaft ſteht, aber doch wird andererſeits jeder Lebensmoment Jeſu, wenn er von Innen beginnt, nach Außen d. h. nach der leiblichen Organiſation hin ſich mittheilen, wie jeder Lebensmoment nach Innen ſich mittheilt, wenn er von Außen beginnt.

Eine der Folgerungen, welche ſich aus dem Begriffe des Leibes ergeben, iſt dann allerdings auch dieſe, daß wo irgend der Heiland nicht etwa bloß dynamiſch, ſondern weſentlich gegenwärtig iſt, da muß ſeine Gegenwart eine geiſtleibliche ſein. Wäre er etwa leiblich an einem beſchränkten Orte des Himmels, geiſtig aber in jenem Augenblicke nicht bloß im Himmel, ſondern auch auf Erden, wie würde ſich dann die Gegenwart ſeines Gottesgeiſtes in ſeinem Leibe noch unterſcheiden von der Gegenwart Gottes im Tempel zu Jeruſalem? Er wäre im Leibe und außer dem Leibe, das Sein im Leibe wäre für den Gottesgeiſt unweſentlich, wir hätten nicht mehr das Recht von einem Leibe zu reden. Nur dann macht das Denken mit der Leiblich-

keit des erhöheten Heilandes Ernſt, wenn man bekennt, daß ſein Gottesgeiſt nur iſt, wo ſeine Leiblichkeit, und ſeine Leiblichkeit überall, wo ſein Gottesgeiſt. Nur ein ſolches Dingliche, welches das innere Leben der Perſönlichkeit in ſich befaßt und demſelben zur Vermittlung ſeines Lebens und Wirkens dient, kann Leib genannt werden. Während ſeines irdiſchen Wandels hatte der Sohn Gottes einen Leib des Fleiſches und damit daß der Logos dieſen Leib annahm erniedrigte er ſich, nirgends als nur eben auf Erden in weſentlicher Gegenwart zu ſein; iſt aber dieſes adamitiſche Fleiſch und Blut nunmehr durchgeiſtet zu einem Leibe der Herrlichkeit, ſo wird derſelbe dem Gottesgeiſte, deſſen Leiblichkeit er iſt, wohin dieſer irgend dringen will, die Nachfolge nicht verſagen: er wird die unbedingt willige, unbedingt leichte Vermittlung ſeines Gotteslebens und Gotteswirkens und, wo irgend dieſer Gottesgeiſt ſich einwohnen will, auch ſeines Einwohnens ſein.

Keineswegs folgt hieraus, daß wir uns die Leiblichkeit Jeſu in unendlicher Verbreitung über den Weltraum vorſtellen ſollen, denn auch die Gegenwart ſeines Gottesweſens darf man ſich ja nimmermehr einbilden als ein Ausgegoſſenſein über den ganzen Weltenraum: das Leben, alſo auch die Gegenwart des Geiſtes iſt vom Willen getragen. Aber wo Jeſus nach ſeiner Gottheit weſentlich gegenwärtig ſein will, da will er es auch nach ſeiner menſchlichen Leiblichkeit ſein, weil er ſonſt das Band zwiſchen ſeinem Geiſte und ſeiner Leiblichkeit trennen und damit aufhören würde Menſch zu ſein. Des Menſchenſohnes ſichtbare Zukunft zum Gericht wird geſchehen wie ein Blitz ausgehet vom Morgen und ſcheinet bis zum Abend (Matth. 24, 27), die räumliche Entfernung iſt für ihn nicht vorhanden: ſo iſt ſie auch ein Nichts für das unſichtbare Kommen des Herrn, wenn er in unſere Mitte oder in unſere Herzen kommen will. Und ſo wenig als die räumliche Ferne zwiſchen Himmel und Erde an der Möglichkeit, ſo wenig darf uns die Unſichtbarkeit ſeiner Gegenwart an der Wirklichkeit derſelben irre machen: wie der Auferſtandene jetzt in der alten Geſtalt mit Fleiſch und Bein und mit den Nägelmaalen vor ſeinen Jüngern ſtand, jetzt aber vor ihren Augen verſchwand und an verſchloſſenen Thüren kein Hinderniß ſeines Kommens und Gehens hatte, ſo muß auch jetzt noch dieſe unbedingte Macht

über seine Leiblichkeit dem Herrn Jesu und muß seiner Leiblichkeit die unbedingte Verwandelbarkeit zugeschrieben werden. Ja dieses Enthobensein der verklärten Leiblichkeit des Erhöheten über die Schranken und Gesetze unserer irdischen Leiblichkeit ist, wenn wir es tiefer erwägen, ein Geringes gegenüber von der wunderbaren und von unserer Theologie wenig beachteten aber darum nicht minder gewissen Thatsache, daß die adamitische Leiblichkeit des Erhöheten die Vermittlung ist für sein eigenes Gottesleben und für sein göttliches Regieren und Beleben der Welt.

Das also ist des Satzes, daß der Sohn Gottes in seiner Verherrlichung Menschensohn geblieben ist, erster Inhalt: Christus hat noch an sich was er aus Maria an sich genommen und zwar als einen Leib, das heißt als die sein Geistwesen in sich befassende und ihr Leben und Wirken vermittelnde Organisation.

§. 54.

Aber der ganze Inhalt jenes Satzes kann es nicht sein: die Leiblichkeit des erhöheten Christus kann nicht das Einzige sein, wodurch er das menschliche Gepräge trägt, was ihn zum Menschen macht, was den erhöheten Sohn Gottes von dem vorirdischen unterscheidet. Zwar die Theologie redet fast immer nur von der Leiblichkeit, wenn sie das Menschsein des verherrlichten Christus bespricht. Aber es ist ja schon an sich klar, daß das Menschsein ebenso sehr in dem Inneren des erhöheten Heilandes sich finden muß, wie er auch auf Erden nicht bloß ein menschliches Leibesleben, sondern auch ein menschliches Seelenleben geführt hat. Dazu setzen die Stellen der Schrift über das hoheprieſterliche Eintreten des Erhöheten für uns Menschen offenbar nicht bloß seine Leiblichkeit sondern auch in Jesu Innerem ein volles Menschenwesen voraus, nicht minder der Ausspruch des Hebräerbriefes in 4, 15 f. und das Wort des Herrn selbst in Joh. 5, 27. Die nähere Beschreibung der Gottmenschheit des Erhöheten nach dieser inneren Seite gehört zu den noch am wenigsten beachteten und ohne Zweifel zu den schwierigsten Aufgaben der Theologie, indem es sich hier um lebendige Ineinsfassung der größten Gegensätze handelt, um die wahrhafte Menschenart des Sohnes

nach wiedererlangter Gottesherrlichkeit. Die dürftigen Umriſſe, welche im Nachfolgenden gegeben werden, wollen nicht eine Löſung der Aufgabe, ſondern nur eine Bitte ſein, ſie mehr als bisher geſchehen in Angriff zu nehmen.

Schon daß es ein leiblich vermitteltes Leben iſt, muß dem Leben des erhöheten Chriſtus auch nach ſeiner inneren Seite ein Gepräge geben, durch welches es ſich von dem vorfleiſchlichen Leben des Sohnes, welches ein reines Geiſtesleben war, unterſcheidet. Ein leiblich vermitteltes Leben kann nicht raumlos und in Folge deſſen wohl auch nicht zeitlos, nicht ohne Wechſel, ohne Nacheinander ſeiner Momente gedacht werden.

Sodann aber hat der verherrlichte Sohn ſeinen irdiſchen Heiligungsgang hinter ſich: die himmliſche Vollendung Jeſu iſt die Frucht ſeines irdiſchen Laufes.

Hieraus ergiebt ſich zum erſten, daß die Heiligkeit des erhöheten Jeſus wie die der vollendeten Menſchen eine ſittlich erworbene iſt. Auch der vorfleiſchliche Sohn iſt heilig geweſen. Aber ſeine Heiligkeit war wie die des heiligen Geiſtes eine ewige. Wie der Vater Leben in ſich hat, ſo hat er gegeben dem Sohne Leben in ſich zu haben, aber der Sohn will von Ewigkeit das Leben nicht anders haben als im Vater. Dieſer ſein Wille iſt allerdings ein freier, aber es iſt undenkbar, daß er es anders wollte, ſeine Freiheit iſt Eins mit der Nothwendigkeit, wie in dem Vater ſelbſt die Freiheit und Nothwendigkeit ewig Eines iſt. Das „Wie“ dieſes ewigen Einsſeins dieſer Gegenſätze iſt für unſer Denken auf der irdiſchen Stufe unſerer Erkenntniß ein unbegreifliches Geheimniß, aber das „daß“ derſelben iſt eine ſchlechthin gewiſſe Thatſache für alles Glauben an Gott und für alles Denken über Gott. Indem nun in Jeſu Verklärung jenes Verhältniß des Vaters zum Sohne wieder beginnt, welches vor ſeinem Verlaſſen der vorirdiſchen Herrlichkeit ſtattfand, tritt allerdings auch wieder die göttliche Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit für den Sohn ein, ſo daß die Heiligkeit des verklärten Jeſus dieſelbe iſt wie die des heiligen Geiſtes. Aber zugleich hat der verklärte Jeſus die Heiligkeit oder das ſchlechthin unwandelbare Verſenktſein ſeines Willens und Lebens in den Willen und das Leben des

Vaters als eine *ſittlich errungene*, wie die Heiligkeit der vollendeten Menſchen eine ſittlich errungene iſt. Wie durch ſein ganzes Leben hindurch, ſo hat der Heiland vollends in ſeinem Todesleiden ſeinen Willen mit dem Willen des Vaters geeinigt und ſo iſt es nicht anders möglich, als daß er in ſeiner Auferweckung erſteht als ein unwandelbar Heiliger, bei welchem durch den gekämpften Kampf der Freiheit jede Möglichkeit künftiger Abirrung vom Willen Gottes beſeitiget iſt. Sodann iſt ſeine Verklärung ſelbſt, oder daß ihm von nun an der Vater wieder giebt Leben in ſich zu haben, oder daß er von nun an das Gottesleben, alſo auch die göttliche Weiſe der Heiligkeit wieder hat, auf dem freien ſittlichen Wege des Gehorſams von ihm verdient. In der *Heiligkeit* des verklärten Jeſus ſtellt ſich alſo mit beſonderer Klarheit dar, wie dieſer Jeſus beides iſt: Gott und Menſch, — er iſt heilig wie es der heilige Geiſt iſt, und er iſt heilig wie es die geheiligten Menſchen ſind, beides in Einem.

Nicht minder als ſeine heilige Willens- und Lebensverſenkung in den Willen und das Leben des Vaters trägt zum Zweiten die *Menſchenliebe* des erhöheten Jeſus den Doppelcharakter eines göttlichen und eines menſchlichen Liebens. Der Charakter des *göttlichen* Liebeserbarmens gegen die Geſchöpfe iſt, daß Gott, *obwohl* in ſich ſelbſt die Fülle des Lebens und *weil* in ſich ſelbſt die Fülle des Lebens, ſich mittheilt an die, deren er nicht bedarf, denen er aber in Erbarmen von ſeiner unendlichen Lebensfülle geben will. Der Charakter des *menſchlichen* Liebeserbarmens gegen die Nebenmenſchen iſt, daß der Bruder die Brüder liebt als die mit ihm Glieder ſind an Einem Leibe, und daß der Arme und Angefochtene der Armen und Angefochtenen ſich erbarmt, weil ſeine eigene Erfahrung ihm ſein Herz beim Anblick ihres Elends zum Mitleid bewegt. Das liebende Erbarmen des verklärten Jeſus nun trägt den einen und den andern Charakter an ſich. Er liebt uns als Gott, das heißt: wiewohl und weil er in der Fülle ſeines Lebens ſelig iſt, theilt er ſeine Fülle uns mit und er liebt uns als Menſch, d. h. weil er ein Adamite iſt wie wir, ſo liebt er ſeine Blutsverwandten, und weil er aus eigener Erlebniß die Bitterkeit der Armuth und des ſchweren Kampfes des willigen Geiſtes mit der Schwachheit des Fleiſches kennt, ſo hat er Mitleid mit uns.

Die Menſchenliebe des verklärten Jeſus gleichet alſo eben ſo ſehr der Bruderliebe der ſeligen vollendeten Menſchen zu ihren irdiſchen Brüdern als der herablaſſenden Gottesliebe des Vaters und des heiligen Geiſtes.

Die menſchliche Art der Heiligkeit des verklärten Jeſus wird in Hebr. 5, 9. 10 angedeutet, auf die menſchliche Art ſeines liebenden Erbarmens in 4, 15 ein großer Accent gelegt.

Die menſchliche Art ſowohl der Heiligkeit als des Erbarmens des himmliſchen Jeſus iſt es, was ihn zu ſeiner himmliſchen Vertretung der Menſchen tüchtig macht: wäre er nicht heilig wie ein Menſch heilig ſein muß, ſo könnte ſein Eintreten für uns nicht ſtellvertretend kräftig ſein, denn nur ein heiliger Menſch kann die unheiligen Menſchen vertreten, und wäre er nicht barmherzig in der Weiſe eines Menſchen, ſo wäre er abermals nicht unſer Prieſter, denn der Prieſter muß die Sache des Volkes in eigener Verflechtung damit als ſeine eigene vor den Thron Gottes bringen, vergl. Hebr. 5, 2. 1. Nicht minder iſt es dieſe Menſchlichkeit ſeiner Heiligkeit und ſeines Erbarmens, um deren willen ihn Gott zum Halten des Gerichtes beſtimmt (Joh. 5, 27). Wenn ein Menſchenſohn der Richter iſt, ſo liegt hierin für Alle, welche verdammt werden, die Nöthigung, zu bekennen, daß ihre Verdammniß gerecht iſt, weil ihnen der Anblick des heiligen Menſchen die Unentſchuldbarkeit ihrer Unheiligkeit und weil ihnen der Anblick dieſes mitleidigen Bruders die Treue bezeugt, mit welcher ſie von Gottes Gnade geſucht worden ſind. Für die Begnadigten aber und für alle Zeugen ihrer Begnadigung ſtellt ſich in ihrer Begnadigung durch eines Menſchenſohn dar, daß die ſühnende Vertretung der Menſchen durch dieſen Menſchen es iſt, was ihre Begnadigung vermittelt hat: darin iſt ſowohl die Gerechtigkeit als die unverdiente Huld dieſer Begnadigung gewahrt.

Cap. 3.

Die Wirkungsweiſe des verherrlichten Jeſus.

§. 55.

Aus dem Bisherigen ergiebt ſich die Folgerung, daß auch alles Wirken des verherrlichten Jeſus ein gottmenſchliches ſein muß.

All sein Wirken ist leiblich vermittelt. Und es ist eben so sehr die auf dem menschlichen Wege der sittlichen Entwicklung und der eigenen Schwachheitserfahrung gewonnene als die göttlich ewige Heiligkeit und Liebe die ihn zu seinem himmlischen Wirken bewegt.

Dabei stellt uns aber die Schrift verschiedene Sphären seines Wirkens vor Augen. Sie läßt uns hieraus schließen, daß auch die Arten seines Wirkens verschieden sein werden. Es ist von Wichtigkeit für die Erkenntniß der schriftmäßigen Anschauung des erhöheten Jesus, auch auf diese Verschiedenartigkeit seines Wirkens einen Blick zu werfen.

1) Die Schrift lehrt uns Jesum betrachten als den, welcher das ganze All regiert und mit Leben erfüllt.

Der vorirdische Sohn ist es, in welchem d. i. durch welchen und zu welchem Alles geschaffen worden ist und in welchem es seinen Bestand gehabt hat. Und derselbe, in welchem das Leben des Alles war, war auch das Licht der persönlichen Geschöpfe. Von der Urzeit des menschlichen Geschlechtes an hat es Offenbarungen des göttlichen Namens und Willens in Gotteserscheinungen und in Begeisterung von Männern Gottes gegeben und ist also auf beiderlei Weise Wort Gottes unter den Menschen gewesen. Als diesen Offenbarer, welcher je und je unter den Menschen erschienen ist und den Propheten seinen Geist gegeben hat, betrachtet die Schrift des neuen Testaments den Sohn. Daß aber auch den Engeln der Name und Wille Gottes offenbar wurde, wissen wir schon daraus, weil sie oftmals zu Boten der göttlichen Offenbarungen an die Menschen geworden sind. Der Sohn ist also vor seiner Menschwerdung König der Welt, ja vielmehr Lichtquell, ja vielmehr Lebensquell derselben gewesen. In der göttlichen Haushaltung, wo lauter Wahrheit und Harmonie waltet, giebt es ja kein Königthum, welches nur im äußerlichen Regieren bestände, das Regieren der Lebensentwicklungen der Welt geschieht durch das Entwickeln der von der Schöpfung her in sie niedergelegten Lebenskräfte und durch das fortwährende Hineinhauchen neuer Lebenskräfte. Indem nun der Sohn aus dem Stande der irdischen Niedrigkeit in die zuvor gehabte Herrlichkeit zurückkehrte, Leben zu haben in sich, wie der Vater hat Leben in sich, so ist er auch zurückgekehrt in dieses Königthum.

Weil er aber bei seiner Rückkehr Mensch geblieben ist, so ist es nun der Gottmensch Jesus, welcher die ganze Welt in allen ihren Lebenskreisen belebt, erleuchtet, regiert. Hier öffnet sich uns der wunderbare Blick in die göttliche Haushaltung, daß es ein Adamite ist, welcher nicht bloß die Menschheit, nicht bloß die Erde, sondern auch die Engel und alle Weltsphären verwaltet. Vom Staub der Erde ist Adams Leib gebildet. Und von Adams Saamen stammt Christus nach dem Fleisch. Und der verklärte irdische Leib Christi ist es, in welchem nun im Himmel die Gottheitsfülle des Sohnes wohnt und durch welchen sie wie ihr Leben so ihr Wirken, also auch ihr Regieren aller Weltsphären und deren Erfüllung mit Lebenskräften vermittelt. Und auch das Gepräge des innern Lebens dieses Weltregenten ist ein menschliches. Der Lebenspuls in allem Weltregieren Gottes ist die Heiligkeit und ist die Liebe zu den Geschöpfen, aber die Heiligkeit und die Liebe des verherrlichten Sohnes, in welcher er nun die Engel regiert und mit Leben erfüllt, ist eben so sehr eine menschliche als eine göttliche. Oftmals zwar erfüllt sich das Wort Jesu, die Letzten werden die Ersten werden, in wunderbarer Weise, aber hier sehen wir die wunderbarste Erfüllung desselben, indem in der Person Jesu die letzten unter allen persönlichen Wesen, die Menschen, zur Regierung der Welt, zuhöchst der Engel gelangen, die doch die Ersten sind. Auch zeigt sich hier, daß zwischen der Natur der Menschen und Engel, zwischen der Natur der Erde und aller Sphären der Welt eine genaue Verwandtschaft sein muß, sonst wäre es undenkbar, daß das gottmenschliche Leben und gottmenschliche Wirken des Sohnes für alle Schöpfungskreise zum belebenden Herzen werde. So dürfte es z. B. von hier aus kaum möglich erscheinen, die Engel, wie Viele thun, als leiblose Geister zu denken: es ist ja das leiblich vermittelte Leben des Sohnes, woraus auch ihnen das Leben strömt. Und zwar stellt die Schrift das Menschsein des verklärten Jesus, also auch die Regierung und Lebenserfüllung der Welt, durch ein gottmenschliches Leben und Wirken keineswegs dar als ein Verhältniß, welches nur bestehen werde bis zu einer gewissen Epoche, so daß von da ab der Sohn mit Abstreifung seines Menschseins wiederum der Logosgeist als solcher wäre. Jesus ist es, welcher in der Apokalypse von sich

sagt, er sei das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende, der in die Ewigkeiten der Ewigkeiten Lebende; Christus ist es, welcher nach 11, 15 regieren wird in die Aeonen der Aeonen. Jesus Christus bleibet derselbe nicht bloß gestern und heute, auch nicht bloß bis zum Ablaufe der gegenwärtigen Weltzeit, sondern in Ewigkeit (Hebr. 13, 8). Ja im Hebräerbriefe wird gerade die zukünftige Welt als diejenige genannt, welche nicht den Engeln, sondern in der Person Jesu den Menschen unterthan sei (2, 5): nicht als wäre ihm die gegenwärtige noch nicht unterthan, aber es sind ja allerdings Feinde Jesu in ihr da, die noch geduldet werden, daher wir ihm während des Bestandes der jetzigen Welt noch nicht Alles unterthan sehen (10, 13 und 2, 8). Endlich vergleiche man das Wort des Paulus, daß in Christo, in dem Sohne als Menschen, das All, das in den Himmeln und das auf der Erde, soll zusammengefaßt werden (Eph. 1, 10). In der That ist auch die Abstreifung des Menschlichen von Seiten des Sohnes etwas Undenkbares. Könnten wir uns auch denken, daß er die adamitische Leiblichkeit, also die leibliche Vermittlung seines Gotteslebens und göttlichen Wirkens irgend einmal hinwegthun werde, so kann doch die innere Nachwirkung seines irdisch-menschlichen Laufes, das menschliche Gepräge seines inneren Lebens nie verloren gehen; seine Heiligkeit und Liebe ist und bleibt auf dem Wege der allmähligen Entwicklung und des sittlichen Kampfes mit den Versuchungen der menschlichen Schwachheit errungen.

2) Nichts desto weniger bringt die Schrift den verklärten Jesum, diesen Lebensquell und Regenten des Universums, in ein eigenthümlich inniges Verhältniß zu den glaubigen Menschen oder zu der Gemeinde. So besonders deutlich Paulus in Eph. Cap. 1: „Alles hat ihm Gott unter seine Füße gethan und hat ihn als Haupt über Alles gegeben der Gemeinde, welche ist sein Leib, das Erfüllte deß, welcher das All in allen Beziehungen erfüllet“ (V. 22 und 23). Hier wird ausdrücklich neben das Universalkönigthum Christi ein besonderes Königthum desselben über die Gemeinde gestellt. Parallel mit diesem Ausspruche des Paulus stehen nicht bloß seine sonstigen Stellen von Christo als dem Haupte der Gemeinde (4, 16.

Col. 1, 18. 2, 19), sondern auch all jene Worte der Schrift über Christum als den Bräutigam und Ehemann der Gemeinde, wie sie im neuen Testamente bei Jesu selbst auf Grund des alten Testamentes, dann bei Paulus und in der Apokalypse sich finden. Indem nun Paulus in Eph. 1, 23 die Gemeinde benennt „das Erfüllte deß, der Alles erfüllet", so weist er uns hiemit auf eine innere Beziehung hin, welche zwischen dem Universalkönigthum Christi und seinem Königthum der Gemeinde besteht: würde Christus nicht das Universum regieren und mit Leben erfüllen, so könnte er auch die Gemeinde nicht regieren und mit Leben erfüllen, denn das Leben der Gemeinde ist nicht ein für sich in Absonderung bestehender, sondern ein mit allen Kreisen des Universallebens verflochtener Lebenskreis. Fragen wir aber genauer nach dem Grunde, warum die Gemeinde dem Herrn Jesu und Jesus der Gemeinde in besonderer Weise angehöre, sie ihm als sein Leib und als seine Braut und Ehefrau, und er ihr als ihr Haupt, Bräutigam und Ehemann, so liegt die rechtliche Begründung darin, daß er sie sich erworben hat durch sein eigenes Blut (Act. 20, 28), daß er sie geliebet und sich selbst für sie dargegeben hat, damit er sie heiligte (Eph. 5, 25 f.), denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit er über Todte und Lebendige Herr sei (Röm. 14, 9. 2 Cor. 5, 15. vgl. auch das ὅτι in Col. 1, 19 ff.). Aber ein anderes als die rechtliche Erwerbung der Braut ist die Wesensharmonie, kraft welcher der Mann dieses Weibes Mann sein will und das Weib dieses Mannes Weib sein kann. Und diese Wesensharmonie zwischen Christus und der Gemeinde liegt darin, daß der Sohn auch in seiner Verklärung noch Mensch geblieben ist. Die Engel sind so gut als die Menschen in dem Logos d. i. durch ihn und zu ihm geschaffen, sie tragen auch so gut wie die Menschen sein Ebenbild an sich, ja ohne Zweifel in einer höheren Potenz, daher sie im alten Testamente vorzugsweise die Söhne Gottes und im 2. Brief Petri und bei Judas δοξαι, Majestäten heißen, — aber daß der Sohn ein Mensch geworden und in seiner Verklärung geblieben ist, das begründet einen eigenthümlichen Lebensbund zwischen Ihm und uns. Auf dem menschlichen Wege hat der verklärte Jesus seine Heiligkeit und sein liebevolles Erbarmen erworben: daher ist er nun

unſer Vertreter bei dem Vater und wird unſer Richter ſein. In adamitiſchem Leibe wohnet ſeine Gottheitsfülle und durch dieſe Leiblichkeit vermittelt ſie ihr Leben und Wirken, daher kann er mit uns, den Adamiten, in eine beſondere Innigkeit der Lebensgemeinſchaft treten, in eigenthümlicher Weiſe für uns der Weinſtock werden, aus welchem wir als die Reben wachſen. Auf dieſe Begründung der Ehe zwiſchen Chriſtus und der Gemeinde weiſet Paulus in Eph. 5, 30 hin. In 25—27 hat er den Männern vor Augen geſtellt die für die Gemeinde in den Tod gegangene Liebe Chriſti als Vorbild der Treue und Selbſtverleugnung, mit welcher ſie ihre Frauen lieben ſollen. In V. 28 und 29 a geht er zu dem neuen Gedanken über, daß die Männer ihre Frauen lieben ſollen *als ihr eigenes Fleiſch*; in 29 b ſtellt er auch hiefür die Liebe Chriſti zu der Gemeinde als Vorbild hin; in V. 30 weist er nach, daß die Gemeinde allerdings als ſein eigener Leib oder als ſein eigenes Fleiſch von Chriſto geliebt werde, denn die Glaubigen ſeien Glieder ſeines Leibes, indem wie Eva aus Adams Fleiſch und Bein, ſo die Glaubigen aus Chriſti Leib entnommen ſeien; in 31 und 32 leitet er aus dem Entnommenſein der Glaubigen von Chriſti Leib die Ehe zwiſchen Chriſtus und der Gemeinde her. Kraft dieſes Zuſammenhanges kann der Satz in 30 a: „denn wir ſind Glieder ſeines Leibes“ (nicht etwa mit „wir ſind Glieder der Gemeinde, welche ſein Leib iſt“, vertauſcht, ſondern) nur ſo verſtanden werden, daß die Glaubigen aus dem *eigenen* (verklärten) Leibe Chriſti entnommen ſeien. Und das iſt eine Wahrheit, welche uns in der That allenthalben aus dem neuen Teſtamente entgegentritt: man denke beſonders an Jeſu Lehre vom Eſſen und Trinken ſeines Fleiſches und Blutes als der lebendigmachenden Speiſe und an die apoſtoliſche Herleitung unſerer Wiedergeburt aus Jeſu Auferſtehung.

Des erhöheten Chriſtus Erfüllen der Welt mit Leben und ſein Regieren derſelben iſt alſo und bleibt in die Aeonen ein *gottmenſchliches* Wirken, aber indem der Menſch Jeſus dem Univerſum als ſein ſchlagendes Herz und als ſein König angehört, ſo ſteht er doch mit der Gemeinde der Menſchen in einem beſonderen Lebensbunde, theils weil er als Menſch die Menſchen bei dem Vater vertritt, theils weil aus ſeinem göttlich-adamitiſchen Leben die Lebenskräfte in einer

besonderen Weise in die Adamiten strömen. Aehnlich wie einer unter uns Menschen seinen Freunden sein geistiges Leben mittheilt, zu seiner Ehefrau dagegen oder zu seinem Kinde oder zu einem an Seele und Leib kranken Freunde auf Grund einer besonderen Wesensharmonie und Lebenssympathie in einem besonders gearteten Verhältniß der Liebe und Lebensmittheilung steht. Man darf nicht denken, wenn das Wirken des erhöheten Jesus immerzu ein gottmenschliches und geistleibliches sei, so müsse sein Verhältniß zu allen Kreisen des Weltlebens, namentlich zu den Engeln und Menschen dasselbe sein; wie schon das irdische so spottet noch vielmehr das himmlische Leben mit seiner Reichthumsfülle unserer abstracten Begriffe, in welchem uns die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zum blassen Einerlei erbleicht.

3) Aber auch noch innerhalb des besonderen Verhältnisses, in welchem der verklärte Jesus zu der Gemeinde der gläubigen, aus seinem Auferstehungsleben wiedergeborenen Menschheit steht, wird von der Schrift eine Unterscheidung gemacht. Ein anderes ist dieses Verhältniß während der Zeit der Entwicklung der Gemeinde, wo sie in sich selbst noch unvollkommen und befleckt, dazu von mächtigen Feinden bedrängt, ein anderes, nachdem die innere Vollendung der Gemeinde und ihre Befreiung von den Feinden herbeigekommen ist, also ein anderes vor, ein anderes nach dem Kommen des Herrn.

Der irdische Jesus ist der Bräutigam, die Gemeinde, welche damals anfängt sich zu sammeln, die Braut, der Täufer Johannes und die Jünger Jesu sind die Freunde des Bräutigams (Matth. 9, 15. Joh. 3, 29). Dann geht der Bräutigam in den Tod aus Liebe zu seiner Braut, um sie zu heiligen (Eph. 5, 25 f.). Aber auch der himmlisch verklärte Jesus ist noch nicht sofort der Ehemann der Gemeinde, sondern zuerst noch der Bräutigam, und zwar ein von seiner auf Erden lebenden Braut gewisser Maaßen getrennter Bräutigam (Matth. 9, 15). Die Gemeinde ist ja nach Jesu Sterben noch nicht sofort aus der Welt gesammelt: die Freunde des Bräutigams müssen erst die Seelen Jesu verloben und darum bemühet sein, sie als eine reine Jungfrau ihm darzustellen (2 Cor. 11, 2). Der himmlische Jesus seinerseits verwirklicht an der ihm von seinen Boten zugeführten Gemeinde die im Tode ihr erworbene Heiligung, indem er sie

reinigt durch das Bad des Waſſers im Wort, um ſie ſich fleckenlos darzuſtellen (Eph. 5, 26 f.) und indem er ſie aus ſeiner verklärten Leiblichkeit neu zeuget, daß ſie als Fleiſch von ſeinem Fleiſche tüchtig wird, Ein Fleiſch mit ihm zu werden oder mit ihm in die Ehe zu treten (30—32). Erſt die Wiederkunft des Bräutigams iſt der Zeitpunkt, wo die Hochzeit geſchieht (Matth. 25, 1—12). Die Einladung geht durch die ganze Geſchichte des alten und neuen Bundes hin (Matth. 22, 1—9), aber das Hochzeitmahl ſelbſt fällt in die Zeit der Paruſie (V. 10 und 11), daher denn auch Luc. 12, 36 ſchwerlich dahin zu preſſen iſt, daß ſchon vor Jeſu Kommen im Himmel Hochzeit gefeiert werde. Erſt nachdem das Gericht über Babylon ergangen und das Gericht über das Thier und den falſchen Propheten ſammt der Bindung des Teufels für 1000 Jahre herbeigekommen iſt, ertönt in der Apokalypſe der Ruf: gekommen iſt die Hochzeit des Lammes und ſein Weib hat ſich bereitet, ſelig ſind die zum Hochzeitmahl des Lammes Geladenen (19, 7—9). Und erſt nachdem auf das kurze Wiederloswerden des Teufels ſein Sturz in den Feuerpfuhl, ſodann das Weltgericht und die Erneuerung von Himmel und Erde gefolgt iſt, ſieht Johannes (21, 2) das neue Jeruſalem herabfahren aus dem Himmel, bereitet als eine Braut geſchmückt ihrem Manne. So lange dieſe Endereigniſſe noch nicht geſchehen ſind, muß die Gemeinde in der Kraft des Geiſtes als die ſehnſüchtige Braut den Bräutigam anrufen, daß er doch kommen möge (22, 17). Dieſe Unterſcheidung der jetzigen Brautzeit von der künftigen Ehe iſt konſtant genug, um zu beweiſen, daß der verklärte Jeſus künftig noch in einer anderen Weiſe als gegenwärtig ſich ſelber oder ſein gottmenſchliches Leben der Gemeinde mittheilen wird. Während der Abweſenheit des Bräutigams, „bis daß er kommt", haben wir das Abendmahl, wenn aber die Hochzeit gekommen iſt, wird er das Gewächs des Weinſtocks als ein neues mit uns trinken in ſeines Vaters Reich (1 Cor. 11, 26. Matth. 26, 29).

4) Eben dieſer Unterſchied zwiſchen der jetzigen und zukünftigen Weiſe des Verhältniſſes des verklärten Jeſus zu der Gemeinde enthält auch den Schlüſſel zum Verſtändniß des pauliniſchen Wortes: alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan werden dem, der ihm Alles

untergethan hat, damit Gott ſei Alles in Allem. Da Paulus nicht bloß in Col. 1 ſondern auch in 1 Cor. 8, 6 Chriſtum bekennt als den Einen Herrn, durch welchen das All ſei, ſo kann die Meinung des Apoſtels in 15, 28 unmöglich dieſe ſein, daß der Sohn aufhören werde, der König des Univerſums zu ſein. Er würde ja dadurch aufhören zu ſein was er auch nach Paulus von Gründung der Welt her geweſen iſt. Daß der verklärte Chriſtus es iſt, welcher das All mit Leben erfüllet (Eph. 4, 10. 1, 23) und in welchem Gott das Himmliſche und das Irdiſche zur Einheit zuſammenfaßt (1, 10), weil eben Er der Eine Lebensſpender und das Eine Haupt für alle Weltſphären iſt — dieſe Ordnung Gottes iſt nicht eine willkührliche, auch nicht eine bloß zweckmäßige, denn das ſind keine Begriffe für Gottes Haushaltung, vielmehr iſt es die nothwendige Ordnung, weil der Sohn es iſt, in welchem d. i. durch welchen und zu welchem das All geſchaffen iſt und in welchem es ſeinen Beſtand hat (Col. 1). Eben deßhalb iſt ſie nicht vorübergehend. Damit iſt aber ſchon geſagt, daß Chriſtus auch nie aufhören wird, Haupt der Gemeinde zu ſein. Die Lebenswurzeln auch dieſes Verhältniſſes liegen ſchon darin, daß es der Sohn iſt, in welchem und zu welchem auch die Menſchen geſchaffen ſind und welcher von Ur an ihr Licht und Leben war. Aber die Gemeinde wird aufhören eine innerlich kranke, unreine, in dieß Weltweſen verflochtene, von widergöttlichen Feinden bedrängte Gemeinde zu ſein. Von des ſterbenden Bräutigams Scheiden bis zu ſeinem Wiederkommen iſt ja erſt die Zeit des allmähligen Herbeiführens der Schafe, die Chriſtus hat an allen Enden der Welt und die ſeine Stimme noch nicht kennen (Joh. 10, 16). Und wenn ſie ſeine Stimme gehört haben, ſo geht es erſt an das Reinigen durch's Bad des Waſſers im Worte und an das Neuzeugen aus ſeiner himmliſchen Leiblichkeit, an das Lebendigwerden durch's Sproſſen aus Ihm (Eph. 5, 26. 30. 31. 1 Cor. 15, 22). Wie ganz anders verhält es ſich alſo jetzt noch mit dieſer Gemeinde der Menſchen, als mit den Gemeinden der heiligen Engel! Die irdiſche befindet ſich, verglichen mit den himmliſchen, in einem Ausnahmeſtande, weil ſie eine kranke Gemeinde iſt. Niemand aber kann ſie heilen als der, welcher um ihrer Heilung willen ihre Natur an ſich genommen hat.

Nur aus der gottmenſchlichen Perſon des verklärten Jeſus quellen für ſie die lebendigmachenden Kräfte. Durch einen Menſchen unſer Tod, durch einen Menſchen unſere Auferſtehung. Wie wir in Adam geſtorben ſind, ſo können wir nur in dem anderen Adam lebendig gemacht werden. Die Menſchheit ſteht alſo vom Beginn des Erlöſungswerkes an bis zu deſſen Vollendung in eigenthümlicher Weiſe unter dem heilenden Walten des Sohnes. Er iſt und bleibt der König des Univerſums, aber fleiſchwerdend, ſterbend, in der Auferſtehung zu dem die Adamiten lebendigmachenden Geiſte, zu ihrem zweiten gottmenſchlichen Adam verklärt, wird er der Menſchheit Herr in beſonderem Sinn. Die Menſchheit iſt durch ihre Sündigkeit von den guten, durch ihre Erlöſungsfähigkeit von den böſen Engeln unterſchieden, ſie iſt alſo eine eigenthümliche Provinz der Welt, und dieſem Ausnahmezuſtande entſprechend iſt der unſer menſchliches Fleiſch und Blut annehmende Sohn, welcher in ſeiner Fleiſchwerdung die 99 Schafe verlaſſen hat, um dem hundertſten nachzugehen, in beſonderer Weiſe unſer Pfleger, alſo auch unſer Herr geworden. Der Logos war ſchon zuvor unſer Herr, aber er iſt der Chriſtus geworden und als der Chriſtus geſtorben und wieder lebendig geworden, um in eigenthümlicher Art der Herr der todten und lebendigen Menſchen zu ſein (Röm. 14, 9). Nachdem dieſer Himmliſche in Tod und Auferſtehung zu dem uns lebendigmachenden Geiſte geworden iſt, nachdem in ſeiner Verklärung heiliger Geiſt für uns Adamiten da iſt, nachdem in ſeiner Himmelfahrt ſein Fleiſch und Blut zu der uns lebendigmachenden Speiſe geworden, ſo kann es geſchehen, daß die in Adam Geſtorbenen in ihm lebendig gemacht werden (1 Cor. 15, 22). „In“ ihm ſagt Paulus, nicht „durch“ ihn. Wir ſind ja auch nicht „durch“ Adam, ſondern „in“ Adam geſtorben: ſproſſend aus dem Todesleben Adams ſind wir Kinder des Todes. Nicht um bloße Befehlsworte Chriſti handelt es ſich, durch die ſeine Allmacht uns Todte zum Leben erwecken würde. Vielmehr müſſen wir aus dem Ewigkeitsleben des verklärten Chriſtus neu geboren werden. Als Gott Chriſtum von den Todten erweckte und in's Himmliſche verſetzte, da war in Chriſto zugerüſtet die gottmenſchliche Lebensfülle, aus welcher wir Alle können zum Leben gezeugt werden: es handelt ſich nur darum, daß wir im

Glauben uns treffen laſſen von dem elektriſchen Funken aus dem in ihm vorhandenen Gottesleben, deßwegen ſagt Paulus Eph. 2, 6, daß Gott, als er Chriſtum erweckte und in's Himmliſche verſetzte, uns Alle in Chriſto mit auferweckt und mit in das Himmliſche verſetzt habe. Das wirkliche Lebendigwerden der Menſchen geſchieht ſo bald ſie ſich in Chriſtum einpflanzen laſſen: da ſterben wir als in ihn verpflanzt dem alten Weſen ab und leben göttlich auf (Röm. 6, 3 ff.). Zunächſt iſt das neue Leben nur in der Verborgenheit unſeres innerſten Menſchen da. Hingegen ſeiner Zeit bricht es hervor, alſo daß ſelbſt der Leib des ewigen Lebens theilhaftig wird. Zuerſt bei denen, die Chriſti ſind in ſeiner Paruſie, bei denen, die der erſten Auferſtehung gewürdigt werden (1 Cor. 15, 23. Apok. 20, 5). Nun kommt eine Zwiſchenzeit, welche Paulus durch das ειτα (alsdann) 1 Cor. 15, 24 andeutet aber nicht ausfüllt, während die Apokalypſe ſie ausfüllt mit dem 1000jährigen Reich. Nach dieſer Zwiſchenzeit das Ende (το τελος 1 Cor. 15, 24) des Auferſtehens und zugleich der ganzen Entwicklung der Gemeinde, wenn Chriſtus alle der Gemeinde feindlichen Mächte abgethan hat, als deren letzte der Tod abgethan wird (24—26). Der Tod wohnt in uns, aber auch außer uns. In uns als das aus der Sünde entſtandene Verderben des Leibes und der Seele, welches zwar in der Neuzeugung aus Chriſto principiell gebrochen aber noch nicht ſofort ausgetilgt iſt. Außer uns als der perſönliche Fürſt des Todes, der Teufel (Hebr. 2, 14). Der innere Tod wird in jener Zwiſchenzeit zwiſchen Chriſti Paruſie und dem Ende in Allen, die ſich überhaupt heilen laſſen, ausgeheilt, ob ſie auf Erden oder im Hades leben: iſt dieſe Ausheilung vollbracht, dann iſt die Stunde gekommen, wo auch ihre Leiber vom ewigen Leben durchdrungen werden. Zugleich wird der Tod außer uns, der Fürſt des Todes, der Teufel abgethan, nehmlich geworfen in den Feuerpfuhl (Apok. 20, 10). Nun iſt die kranke Gemeinde geheilt. Nun ſind in der Auferſtehung alle Glaubigen den Engeln gleich geworden (vgl. Matth. 22, 30). Nun iſt der Ausnahmezuſtand der Menſchheit vorüber. Wer ſich heilen ließ, iſt den Engeln gleich, wer ſich nicht heilen ließ, iſt in das Feuer des Teufels und ſeiner Engel geworfen (25, 41). Alſo iſt nun auch die eigen-

thümliche Herrschaft vorüber, welche der Sohn von seiner Fleisch-werdung, genauer von seiner Verklärung an über die Menschheit hatte. Also übergiebt er nun das Reich dem Vater, wird dem Vater unterthan, Gott wird Alles in Allem (1 Cor. 15, 24. 28). Nicht das Universalkönigthum übergiebt er dem Vater: von diesem ist in 1 Cor. 15 gar nicht die Rede. Also auch nicht das Königthum über die menschliche Gemeinde. Keineswegs hört er auf, Haupt der Gemeinde zu sein. Im Gegentheil diese, welche bis jetzt Braut war, wird jetzt zur Ehefrau; er wird also in noch vollkommenerer Weise ihr Haupt und ihre sie mit Leben erfüllende Seele. Aber jenes besondere Herrsein über die Gemeinde hört auf, welches ihm gegenüber von der Gemeinde als deren alleinigem Heilande zugekommen ist. Nachdem die Heilung der Gemeinde von Sünde und Tod vollendet ist, so kann Gott wie in den Engeln so nun auch in den Menschen Alles in Allem sein: er ist aber Alles in Allem durch den Sohn hindurch, wie er von Ur an durch den Sohn und zu dem Sohne das All geschaffen hat und es seinen Bestand hatte in dem Sohn. Der Sohn aber ist der verklärte Jesus, der Gottmensch.

So verschiedenartig ist das Wirken des verklärten Jesus: alle Welt erfüllt er mit Leben und regieret sie, die Engel mit seligem Leben als der lebenspendende König der Welt, die werdende Gemeinde der Adamiten mit dem ihren Tod überwindenden Leben als der sie heilende Bräutigam, die vollendete Gemeinde der Adamiten als der sich mit ihr vermählende Ehemann. Alles sein Wirken und Beleben aber ist ein gottmenschliches.

Vierter Abſchnitt.

Die geſchichtliche Entwicklung des Sohnes Gottes.

---

§. 56.

Die weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen dem vorfleiſchlichen Stande des Sohnes, in welchem er als der Logos des Vaters die Herrlichkeit bei dem Vater hatte, und zwiſchen dem Stande des fleiſchgewordenen Sohnes, da er in allen Stücken außer der Sünde uns gleich war, hinwiederum dem Stande der Verklärung, da der Sohn die frühere Herrlichkeit wieder hat, aber als Jeſus, als Gottmenſch, drängt uns zu der Frage, wie wir uns denn dieſe Umgeſtaltungen in dem Leben des Sohnes zu denken haben. Die Frage iſt aber eine dreifache: 1) wie iſt der Logos, welcher Leben in ſich hatte wie der Vater Leben in ſich hat, und welcher deßwegen in der Geſtalt Gottes war, zu dem irdiſch niedrigen Menſchen Jeſus geworden? 2) wie das unmündige Jeſuskind zu dem Manne, welcher den Vater bitten durfte, daß er ihn nunmehr wieder verherrliche mit der früher gehabten Herrlichkeit, weil er den Vater auf Erden verherrlicht habe? zu dem Manne, welcher ſagen konnte: wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater? 3) wie iſt dieſe Verherrlichung ſelber geſchehen, durch welche der irdiſche Jeſus geworden iſt zu dem Gottmenſchen, der die Gewalt hat im Himmel und auf Erden, der das All in allen Beziehungen erfüllet?

Cap. 1.

Die Fleiſchwerdung des Logos.

§. 57.

Der Jeſus, welcher als ein wirklicher Menſch auf Erden gelebt hat, gelitten hat und geſtorben iſt, iſt dieſelbe Perſönlichkeit, welche als der Logos Gottes zuvor beim Vater war und Gott war und durch welche alle Dinge gemacht ſind: das iſt das wunderbare Problem, welches ſeit 1800 Jahren den Geiſt der Glaubigen bewegt.

Der Logos Gottes, welchem der Vater giebt Leben in ſich zu haben wie der Vater Leben in ſich hat, iſt als ſolcher ewig, alſo ſein Selbſtbewußtſein ein ewig klares, ſein Wiſſen ein ewig vollendetes, ſein Wollen ein ewig fertiges, ewig heiliges, ſein Lebensgefühl ein ewig ſeliges.

Dagegen iſt der auf Erden ſich entwickelnde Menſch Jeſus, ſo gewiß ſeine Entwicklung eine wirklich menſchliche iſt, als Embryo und als neu geborenes Kind *nicht ſelbſtbewußt*. Erſt allmählig erwacht er zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt. So oft er ſchläft, wird ſein Selbſtbewußtſein unterbrochen, jedenfalls zu dunkler Selbſtempfindung herabgeſtimmt. Und da Jeſus ſeinen Geiſt in die Hände des Vaters übergebend ſtirbt, verſchwindet ihm gleichfalls ſein Selbſtbewußtſein bis zu dem Augenblick, da der Vater den am Fleiſche Getödteten am Geiſte lebendig macht 1 P. 3, 18.

Ebenſo war Jeſus, ſo gewiß er wirkliches Kind war, ſo gewiß ein *unwiſſendes* Kind. Erſt allmählig gewann er ſeine Weisheit Luc. 2, 52. 40. Wiederum war jedes Verſinken in den Schlaf eine Verdunklung ſeines Wiſſens um Gott und die Welt. Auch war ſein Wiſſen, wie er noch in den letzten Tagen ſeines Lebens bezeugt, ſelbſt in Bezug auf Sachen des göttlichen Reiches kein unbeſchränktes Marc. 13, 32. Endlich verſteht ſich von ſelbſt, daß er in den Augenblicken der Todesohnmacht mit dem Selbſtbewußtſein auch das Wiſſen verlor.

Nicht minder iſt die *Willensentwicklung* Jeſu, ſo gewiß er ein Menſch war, eine allmählige geweſen. In allmähligen Ent-

ſchließungen kamen ſeine Wollungen zu Stande. Auch die Unterordnung ſeines Willens unter den göttlichen geſchah in allmähliger Weiſe. Er hat den Gehorſam gelernt Hebr. 5, 8. Nie war er ungehorſam, auch in der ſchwerſten Verſuchung nicht, aber ſo, daß er bei jeder neuen Gehorſamsaufgabe, bei jeder neuen Leidensſchickung von Neuem den Naturwillen opferte. Das geſchah noch in Gethſemane in ſchwerem Kampfe. Mit jeden Lebensabſchnittes Abſchluß hatte er eine höhere Stufe der Heiligung erreicht, aber erſt der Abſchluß ſeines irdiſchen Lebens ſelbſt war die Vollendung ſeines Heiligungslaufes, das Erreichthaben der Heiligkeit.

Das Lebensgefühl Jeſu auf Erden befand ſich in einem Wechſel von Freude und Leid: ſeine Seele wurde bisweilen ſogar im Innerſten erſchüttert, ſo daß er nach dem Einzuge in Jeruſalem um die Faſſung zu ringen hatte (Joh. 12, 27), daß ihm ſein inneres Beben in Gethſemane den Angſtſchweiß austrieb, daß er am Kreuze ſeine tiefe Noth in lautem Klageruf an ſeinen Gott ausſchütten mußte.

Und dieß iſt nun dieſelbe Perſönlichkeit, der ewig klare, ewig wiſſende, ewig heilige, ewig ſelige Logos und der zwiſchen Unbewußtſein und Selbſtbewußtſein hin- und hergehende, allmählig lernende, allmählig ſich heiligende, in der einen Stunde in der Geiſtesfreude ſtehende Luc. 10, 21, in der anderen Stunde vom tiefſten Leide übernommene Jeſus?

Ferner iſt der Logos als der Leben in ſich hat wie der Vater allmächtig und hat ſeine Allmacht bewieſen, indem durch ihn die Welten gemacht ſind und beſtehen, Jeſus aber iſt, ſo gewiß er ein wirklicher Menſch iſt, auf Erden nicht allmächtig, iſt ein ſchwaches Kind in Mutterleib, an der Mutter Bruſt, bedarf auch als Mann der Nahrung, der tauſendfachen Lebensfriſtung, welche uns von den irdiſchen Elementen, von der Luft, von dem Licht der Sonne zu Theil werden, bittet ſeine Jünger um Beiſtand in ſeiner tiefſten Anfechtung, thut ſelbſt ſeine Wunder nur in des Vaters Kraft, lebet durch den Vater wie ein Jünger lebet durch den erhöheten Sohn, wird endlich als eine hilfloſe Leiche in's Grab gelegt. Und dieſer allmächtige Logos und der menſchlich abhängige Jeſus iſt gleichwohl dieſelbe Perſönlichkeit?

Endlich ist der Logos als der Träger des Alls zugleich Allem gegenwärtig, so weit es von einander räumlich getrennt sein mag: der auf Erden lebende Jesus aber ist zuerst von seiner Mutter Leib umschlossen gewesen, hernach von Ort zu Ort gegangen ꝛc. Wie soll nun Jesus der Logos sein?

§. 58.

Die kirchliche Theologie pflegt vorauszusetzen, daß der Logos, auch nachdem er Fleisch und Blut angenommen, schlechthin geblieben sei, der er zuvor war. Irgend eine Veränderung des Logos anzunehmen würde, sagt sie, dem Wesen der Gottheit widerstreiten. Aeußerungen wie die von Luther, daß der Heiland ihm ein schlechter Heiland wäre, wenn er nur nach der menschlichen Natur für uns gelitten hätte, stehen vereinzelt und sind von ihren Urhebern selbst nicht mit folgerichtigem Ernste durchgeführt worden. Die kirchlichen Theologen mußten also, wenn sie sich ihrer Grundvoraussetzung klar bewußt blieben, die Frage, wie Jesus zugleich der Logos Gottes und zugleich wirklicher Mensch sein könne, von der Voraussetzung aus behandeln, daß der Logos nach der Menschwerdung ewig klaren Selbstbewußtseins, ewig vollkommenen Wissens, ewig heiligen Wollens, allmächtiger Träger und Regent der Welt, ebendeßhalb allen Dingen gegenwärtig geblieben sei.

Aus unserer bisherigen Entwicklung geht schon hervor, daß wir diese Voraussetzung nicht theilen können. Auch liegt es nicht in unserem Zwecke, den kirchlichen Lehrgestaltungen nachzugehen. Aber ein Blick auf etliche Versuche auf dem Boden der kirchlichen Voraussetzung das große Problem zu lösen, wie Jesus, der auf Erden lebende Jesus, der Logos und doch wahrhaftiger Mensch sein konnte, ist geeignet, für die biblische Lösung der Frage unseren Sinn zu schärfen.

a) Herz und Auge der lutherischen Kirche waren von Anfang an der lebendigen Ineinsfassung des göttlichen und menschlichen Lebens zugewendet. So vor Allem in Bezug auf den Heiland selbst. Weil er Gott und Mensch ist in Einer Person, so muß nach lutherischer Anschauung seine göttliche Natur ihre Eigenschaften mittheilen an die menschliche, und — dieß fügten aber nur die kühneren Geister bei — die menschliche Natur in ihr Leiden mit hereinziehen die göttliche.

Der allwiſſende, heilige, allmächtige, allgegenwärtige Logos theile ſeine Allwiſſenheit, Heiligkeit, Allmacht, Allgegenwart mit an die menſchliche Natur, die er angenommen. Schon während des irdiſchen Lebens? Schon in Mutterleib? Man war konſequent genug, ein Ja zur Antwort zu geben. Der Logos iſt ja ewig derſelbe: nimmt er nun bei der Empfängniß die menſchliche Natur aus Maria an ſich und folgt aus dieſer Anſichnahme die Mittheilung ſeiner Eigenſchaften an ſie, ſo muß die Mittheilung ſofort bei der Empfängniß geſchehen. Allein wenn Jeſus als ein allwiſſendes, heiliges, die Welt regierendes, allgegenwärtiges Kind geboren wurde, kann denn dann von wirklicher Menſchheit deſſelben, alſo auch von Erlöſung durch ihn u. ſ. w. noch die Rede ſein? In dem Gedränge dieſer Frage entſtand bei etlichen der lutheriſchen Theologen die Unterſcheidung zwiſchen Beſitz und Gebrauch der göttlichen Eigenſchaften: der Beſitz der Allwiſſenheit ꝛc. müſſe Jeſu nicht bloß als dem Logos, ſondern auch als dem Menſchen von der Empfängniß an zugeſchrieben werden, dagegen habe er ſich des Gebrauches freiwillig enthalten.

So lange dieſe Unterſcheidung zwiſchen Beſitz und Gebrauch nur auf die menſchliche Natur Chriſti angewendet wird und in Betreff des Logos die Vorausſetzung feſt bleibt, daß er nach der Menſchwerdung ſchlechthin derſelbe ſei wie zuvor, liegt in derſelben natürlich Nichts, wodurch die perſönliche Einheit Gottes und des Menſchen in Jeſu verſtändlich würde. Kann aber nicht vielleicht von dem Logos ſelbſt geſagt werden, daß er nach der Menſchwerdung zwar im Beſitze der göttlichen Eigenſchaften geweſen ſei, aber ihres Gebrauches ſich enthalten habe? Wäre nicht durch die Behauptung des Beſitzes der Satz gewahrt, daß die Gottheit keine Veränderung erleide, dagegen durch die Leugnung des Gebrauches die wahrhaft menſchliche Lebensentwicklung Jeſu feſtgeſtellt?*) Allein bei genauerer Prüfung wird

*) So ſchreibt Thierſch: der Sohn Gottes blieb in der Menſchwerdung er ſelbſt. Er verzichtete auf keine ſeiner göttlichen Eigenſchaften. Und doch verzichtete er auf den Gebrauch aller göttlichen Eigenſchaften. „Die Kirche im apoſtoliſchen Zeitalter“ S. 50. Beſonders ſind zu vergleichen die ſchönen Ausführungen von Sartorius, z. B. in ſeinen „Meditationen über die Offenbarungen der Herrlichkeit Gottes“ S. 51 f.

erhellen, daß ſich dieſe Unterſcheidung nicht durchführen läßt. Der Sinn des Satzes, daß Jeſus die Allwiſſenheit, göttliche Heiligkeit, Seligkeit, Allmacht, Allgegenwart gehabt aber nicht gebraucht habe, kann nur dieſer ſein, daß ſie als ruhende Vermögen in ihm waren, welche ſo bald er wollte zur wirklichen Entfaltung übergehen konnten, aber er habe ſich dieſer Entfaltung enthalten; wie wir etwa ſonſt an Menſchen ſehen, daß Geiſteskräfte in ihnen ſchlummern können, welche wachzurufen oder nicht in dem Willen des Menſchen ſteht. Aber wie verhält es ſich mit dem ewig klaren Selbſtbewußtſein des Logos? War auch dieſes nicht in wirklicher Bethätigung, ſondern nur als Vermögen in Jeſu da? Beantwortet man dieſe Frage mit Ja, ſo iſt die Möglichkeit aufgegeben, daß die göttlichen Vermögen in jedem Augenblick zur wirklichen Entfaltung kamen. Wenn Jeſus in Mutterleib das ewige Selbſtbewußtſein des Logos nur als Vermögen hatte, ſo war die Allwiſſenheit ꝛc. nicht mehr bloß ruhend, ſondern verloren. Welche Kraft ſoll denn die ruhenden Vermögen wach rufen, wenn nicht der ſelbſtbewußte Wille? Welche Kraft ſoll aber das Vermögen des Selbſtbewußtſeins ſelber aus dem Schlummer rufen? Darauf giebt es keine Antwort mehr. Man kann ſagen: das menſchliche Selbſtbewußtſein Jeſu konnte das göttliche wachrufen. Aber das menſchliche Selbſtbewußtſein war ja in Jeſu in Mutterleib nicht da: auch in dem neugeborenen, in dem ſchlafenden, in dem geſtorbenen Jeſus war es nicht. Ueberhaupt: ſo bald man zugiebt, daß das ewig klare Selbſtbewußtſein des Logos in Jeſu zur bloſen Potenz geworden ſei, ſo hat man den Satz aufgegeben, daß die Gottheit keine Veränderung erlitten habe. Antwortet man aber, daß das ewige Selbſtbewußtſein des Logos in ſeiner Fleiſchwerdung nicht in den bloſen Potenzzuſtand getreten, ſondern aktiv geblieben ſei, ſo iſt die wirklich menſchliche Entwicklung Jeſu aufgehoben: Jeſus war dann ſchon in Mutterleibe ſelbſtbewußt, weil er der Logos war, man ſteht dann überhaupt bei der doppelten Lebensreihe der reformirten Theologie, denn dem ewigen Selbſtbewußtſein kann auch die aktive Allwiſſenheit u. ſ. w. nicht fehlen.

b) Den reformirten Theologen lag nehmlich vor Allem am Herzen, beides in gleicher Weiſe zur Entwicklung zu bringen, das

göttliche Weſen und Wirken Chriſti als des Logos und die echt menſchliche Entwicklung Jeſu als des Menſchen. Sie haben geſagt, als Logos ſei Jeſus auf Erden allwiſſend, heilig, ſelig, der allmächtige, allgegenwärtige Träger der Welt geweſen, als Menſch habe er ſich zu derſelben Zeit entwickelt vom Nichtwiſſen zum Wiſſen, habe in menſchlicher Weiſe Gehorſam gelernt, ſei der Lebensfriſtung bedürftig, auf dieſen oder jenen Ort beſchränkt geweſen u. ſ. w. Sie haben die Lebensfunktionen Jeſu geſchieden in zwei Reihen, die des göttlichen Lebens und die der menſchlichen Lebensentwicklung. Beide Reihen müſſe man mit gleicher Liebe betrachten, mit gleichem Ernſte in ihrer weſentlichen unterſchiedenen Eigenthümlichkeit anerkennen, aber beiderlei Lebensentwicklung ſei die Lebensentwicklung derſelben Perſon geweſen, Ein und daſſelbe Ich für beide der Quellpunkt, von welchem jede ausſtrömte, der Sammelpunkt, in welchem jeder Lebensmoment jeder Reihe zum Bewußtſein kam: eben dieſe Dieſelbigkeit des Ich für dieſes göttliche und menſchliche Leben, das ſei es, wodurch dieſes Leben ein gottmenſchliches geweſen ſei. Und zwar ſei das Ich des Logos das Ich, der ſelbſtbewußte, wollende Quell und Sammelpunkt für beiderlei Lebensreihen *).

Allein es iſt nicht zu leugnen, daß zwei ſo grundverſchiedene Lebensreihen unmöglich aus demſelben Ich hervor und in daſſelbe Ich zurückſtrömen können. Das Selbſtbewußtſein des Logos iſt ein ewig klares: ein menſchliches Kind kommt allmählig zum Bewußtſein und ein Menſch verſinkt immer von Neuem aus der Klarheit des Tagesbewußtſeins in die Verdunklung des nächtlich-träumenden. Wie kann alſo das ewig klare Ich des Logos zugleich das Ich des Kindes und Mannes Jeſus ſein? Wie das Ich des ewig wiſſenden Logos zugleich das Ich des allmählig lernenden Jeſus? Wie das Ich des in ewig vollendeter Heiligkeit in den Willen des Vaters mit ſeliger Liebe verſenkten Logos zugleich das Ich des in Gethſemane ringenden Jeſus?

Wenn der Verſuch durchgeführt werden ſoll, Chriſtus als dem Logos ein göttlich ewiges Logosleben und zugleich als dem Menſchen

*) Vgl. Schneckenburgers vergleichende Darſtellung des reformirten und lutheriſchen Lehrbegriffs.

ein menſchlich allmähliges Entwicklungsleben zuzuſchreiben, ſo iſt es unumgänglich, für jede Reihe ein ihrer Eigenthümlichkeit entſprechendes Ich als den Quell und Sammelpunkt zu denken. Dadurch werden dann aber aus dem Einen Chriſtus zwei, aus dem Gottmenſchen ein Gott und ein Menſch.

§. 59.

c) Kann man aber nicht vielleicht dieſe Doppelheit in Bezug auf die Anfänge der Lebensentwicklung Jeſu wirklich annehmen? darf man nicht die Behauptung wagen, daß die Fleiſchwerdung des Logos nicht ein momentaner und zwar im Momente der Empfängniß Jeſu ſtattfindender, ſondern ein allmähliger Akt geweſen ſei? Wird nicht die perſönliche Einigung des Logos und der Menſchheit in Chriſto verſtändlich, wenn ſie als allmählige Ineinsbildung des Logos und Jeſu aufgefaßt wird? Iſt nicht Jeſus zunächſt nur ein vom heiligen Geiſt erzeugter Menſch geweſen, in welchem allerdings von Anfang an, aber zunächſt als in einem anderen, beſondern Lebenscentrum der Logos ſich eingewohnt hat, durch die ſündloſe Selbſtheiligung Jeſu aber iſt es dann dem Logos möglich geworden, nicht bloß ein Maaß ſeiner Lebensfülle um das andere in den ſündloſen Jeſum einzuſenken, ſondern endlich zu dem Ich Jeſu zu werden? Könnte man nicht Pauli Wort in Col. 1, 19 hieher ziehen? So würde die wahrhaft menſchliche Lebensentwicklung Jeſu begreiflich werden und doch ſcheint es dabei zu bleiben, daß Jeſus der Logos geweſen, denn wenn er es gleich nicht von Anfang an war, ſo doch von der Zeit an, da die immer tiefere Einwohnung des Logos in ihm zur perſönlichen Vereinigung ſich vollendet hatte.

Allein dieſer Ausweg iſt nicht weniger unmöglich als die bisher erwähnten.

Wann ſollen wir uns die perſönliche Einigung des Logos mit Jeſus erreicht denken? Gewiß nicht ſchon zu der Zeit, da das Kind Jeſus nach menſchlicher Ordnung aus der Bewußtloſigkeit zum Selbſtbewußtſein erwacht. Da hätten wir ja keinen Gewinn außer dem, den Jeſus in Mutterleib und den unmündigen Jeſus ſich natürlich entwickeln zu ſehen; von dem Augenblicke an, da Jeſus ſelbſtbewußt

iſt, fiele die Menſchlichkeit ſeiner Entwicklung hinweg; das ewige Selbſtbewußtſein des Logos wäre ſein Ich, alſo müßte er auch allwiſſend ſein und hinaus über das Gehorſamlernen und Leiden, denn das ewige Selbſtbewußtſein des Logos kann nicht mit menſchlich allmähligem Erkennen und ſich Entſchließen, noch mit menſchlichem Wechſel von Freude und Leid zuſammenſein. Aus eben dieſem Grunde können wir die perſönliche Vereinigung auch noch nicht bei der Taufe Jeſu, alſo bei dem Antritte des meſſianiſchen Berufes, und wiederum nicht während des meſſianiſchen Wirkens, alſo zwiſchen Taufe und Tod erreicht denken. Denn noch in ſeinen letzten Tagen bekennt Jeſus, die Stunde ſeiner gerichtlichen Zukunft nicht zu wiſſen. Und gerade an dieſem Ende ſeines Laufes kommt er in's heftigſte Ringen, ſeinen Willen dem des Vaters unterthan zu machen, und geräth in die tiefſten Erſchütterungen ſeines Gemüths: das wäre nicht möglich, wenn ſein Selbſtbewußtſein das ewige des Logos wäre. Was ſollte vollends in dieſem Falle aus der Realität des Todes Jeſu werden? Man faßt den Tod nicht real, wenn man ihn nur als die Scheidung des Geiſtes von dem Leibe und nicht zugleich als Verdunklung des Geiſtes beſtimmt. Jeſus hat ſeinen Geiſt in die Hände des Vaters übergeben, ehe er ſtarb. Der Vater hat ihn nach 1 Petr. 3, 18 am Geiſte lebendig gemacht*). Und was wird aus Eph. 1, 19 f. und all den entſprechenden Stellen, nach welchen die Auferweckung Jeſu eine Allmachtsthat des Vaters war, wenn Jeſu Sterben nur in einer Scheidung ſeines Geiſtes von dem Leibe beſtand? Was wird ſchon aus jedem nächtlichen Verſinken Jeſu in den Schlaf, wenn von der Taufe an das ewige Logosbewußtſein ſein Bewußtſein war? So müßten wir alſo die volle perſönliche Vereinigung des Logos und Jeſu erſt in der Auferſtehung eintreten laſſen**). Wir könnten nun fragen, wie überhaupt das Aufgehen des menſchlichen Ich im Ich des Logos verſtanden werden ſolle: ob dieſe Krone der Menſchheit,

*) Warum ſonſt das Paſſiv?

**) Auch Thomaſius urtheilt, daß die Theorie der allmähligen Ineinsbildung erſt die Auferſtehung Jeſu für den Moment der perſönlichen Vereinigung halten könne. II. 180.

der heilige Jeſus ſein eigenes Ich daran geben müſſe? Aber die Hauptſache iſt, daß die Herabrückung der Fleiſchwerdung auf die Verklärung Jeſu die Anſchauung der Schrift wider ſich hat. In keiner Weiſe wird es ſich mit den Ausſprüchen Chriſti und mit der Anſchauung der Apoſtel vereinigen laſſen, daß das irdiſche Leben Jeſu ein Proceß der allmähligen Ineinsbildung des vom heiligen Geiſte erzeugten Menſchen Jeſus und des ewigen Logos geweſen, bis dieſer Proceß in der Auferſtehung zu ſeinem Ziele, nehmlich zur perſönlichen Einheit beider, zur Identität ihres Selbſtbewußtſeins gekommen ſei. Blicken wir 1) auf Jeſum, welcher hienach ſich in ſteigender Innigkeit von dem Logos durchdringen ließ, aber vor der Auferſtehung doch noch nicht Eine Perſon mit ihm war! Er nennt ſich des Menſchenſohn. Iſt die Fleiſchwerdung des Logos bei der Empfängniß Jeſu geſchehen, war alſo der ſich entwickelnde Menſch Jeſus der ſich menſchlich entwickelnde Logos, ſo verſtehen wir dieſe Selbſtbezeichnung leicht: er war dann freilich die verwirklichte Idee der Menſchheit, die heilige Entwicklung aller in ihr liegenden Keime, der Univerſalmenſch, denn die ganze Menſchheit iſt in dem Logos geſchaffen. So lange aber Jeſus nicht der fleiſchgewordene Logos ſelber war, ſondern nur ein vom heiligen Geiſte erzeugter Menſch, war er auch nur ein Glied an der Menſchheit. Wenigſtens haben wir keinen Schriftgrund, überhaupt keinen ſicheren Grund für die Vorausſetzung, daß die Zeugung aus dem heiligen Geiſte ihn zum Menſchenſohne machen konnte. Aber auch für die allmählige Einſenkung der Gottheitsfülle in Jeſum, für das „wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater," ja gerade für die Ineinsbildung des Logos mit Jeſu verlieren wir den ſicheren Unterbau, wenn Jeſus von Anfang an nur ein aus dem heiligen Geiſte gezeugter Menſch geweſen iſt. Der Engel ſagt zu Maria, weil der heilige Geiſt über ſie kommen werde, ſo werde das erzeugte Heilige genannt werden „Gottes Sohn". Aber derſelbe Lucas, bei welchem wir dieß in 1, 35 leſen, nennt in 3, 38 auch Adam „Gottes Sohn", weil er unmittelbar und nicht durch menſchliches Zeugen aus der Hand Gottes gekommen iſt. Dennoch betrachtet die Schrift den Adam keineswegs ſo, daß die Fülle der Gottheit ſich in ihm hätte einwohnen können, vielmehr ſchreibt Paulus, daß Adam (nur) zu einer lebendigen Seele geworden

ſei und ſtellt ihm entgegen den himmliſchen als den der zum lebendigmachenden Geiſte wurde. Daß Jeſus kraft ſeiner übernatürlichen Erzeugung fähig geweſen der allmähligen perſönlichen Einigung mit dem Logos ſich zuzubilden, iſt alſo höchſtens ein philoſophiſcher Hilfsſatz und deßhalb problematiſcher Art: als ein Element des Selbſtbewußtſeins Chriſti oder als apoſtoliſche Anſchauung läßt es ſich nicht erweiſen. — Wie verhält es ſich ferner mit dem Werthe des Opfertodes Chriſti, wenn er zur Zeit deſſelben zwar nahe an der perſönlichen Vereinigung mit dem Logos, aber doch noch nicht wirklich in perſönlicher Einheit mit dem Logos war? Man kann dann nicht ſagen, daß er ſich durch den ewigen Geiſt Gotte geopfert habe oder kraft ſeines unauflöslichen Lebens Prieſter geworden ſei (Hebr. 9, 14. 7, 16): wenigſtens hat er nicht den unendlichen Geiſt Gotte zum Opfer gebracht (was doch gewiß der Sinn von 9, 14 iſt), ſondern auf Antrieb des in ihm wirkenden Logos ſeinen endlichen menſchlichen Geiſt. Der Logos ſelbſt war dann beim Leiden nicht betheiligt: was ſoll uns aber ein ſolcher Verſühner helfen? — Endlich: wenn der irdiſche Entwicklungsgang Jeſu ſeine allmählige Ineinsbildung mit dem ewigen Logos zur Aufgabe hatte, warum hören wir auch nicht die geringſte Aeußerung von Jeſu, welche darauf weist? Täglich redet er von ſeinem Verhältniſſe zum Vater, der ihn geſendet habe, dem er gehorſam ſei, der mit ihm ſei, nach welchem ſein Verlangen ſtehe, zu dem er heimgehe, in deſſen Herrlichkeit er wieder kommen werde, von dem Logos aber, dem er ſich zubildet, der ſich in ihn einwohnt, mit dem er im Vollſinne des Wortes Ein Geiſt werden ſoll, ſagt er Nichts. Mit großer Bedeutung hebt er hervor „der Vater in mir und ich in ihm", aber in Bezug auf den Logos nirgends ein ähnliches Wort. Man kann keineswegs ſagen, daß ſich dieſe Wahrheit den Israeliten nicht habe laſſen verſtändlich machen: das alte Teſtament bot Mittel genug dar um ſie auszuſprechen. Auch bei den Apoſteln tritt nirgends ein derartiges Verhältniß Jeſu zum Logos hervor. Nicht einmal bei der Auferſtehung oder Himmelfahrt, wo der Vorausſetzung nach die perſönliche Einigung müßte geſchehen ſein: immer von Neuem wird von der Erweckung Jeſu durch den Vater, nirgends von einem Eingreifen deſſen geredet, welchen Johannes den

Logos nennt. 2) Vollends unvereinbar zeigt ſich vielmehr die Herabrückung der Fleiſchwerdung des Logos zur Verklärung Jeſu, wenn wir auf die Redeweiſe der Schrift über den Logos ſelbſt hinblicken. „Verherrliche mich mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte ehe die Welt war; ich bin ausgegangen von dem Vater und gekommen in die Welt, wiederum verlaſſe ich die Welt und gehe zum Vater; wenn ihr nun werdet ſehen des Menſchenſohn auffahren dahin wo er zuvor war; Gott hat ſeinen Sohn herausgeſandt geboren aus einem Weibe; er hat ſich ſelbſt entäußert Knechtsgeſtalt annehmend, in Aehnlichkeit von Menſchen geboren ꝛc.“ — alle dieſe Ausſprüche des Selbſtbewußtſeins Jeſu, alle dieſe Zeugniſſe der Apoſtel machen klar und gewiß, daß eben dieſes Ich, welches auf Erden geredet hat, gewandelt hat, niedrig geweſen iſt, zuvor im Himmel Herrlichkeit hatte, und daß eben dieſes Ich, welches im Himmel Herrlichkeit gehabt, hernach auf Erden redete, wandelte, niedrig war. Zuerſt ward der Logos Fleiſch und dann wohnete er unter uns (Joh. 1, 14). Eben das was von Anfang war haben die Jünger hernach mit ihren Augen geſchaut und mit ihren Händen betaſtet (1 Joh. 1, 1). Eine durch das ganze irdiſche Leben hindurchgehende und endlich in ſeiner Verklärung ſich vollendende Fleiſchwerdung des Logos wäre gegen den ganzen Zuſammenhang von Joh. 1, 14, ja, ſofern alle Geſchichtserzählung des Johannes als die geſchichtliche Beweiſung von 1, 14—18 aufzufaſſen iſt, gegen den ganzen Zweck dieſes Evangeliums. Rein exegetiſch betrachtet, gibt es kein gewiſſeres, klareres Reſultat der Schriftauslegung, als den Satz, daß das Ich Jeſu auf Erden identiſch war mit dem Ich, welches zuvor in der Herrlichkeit bei dem Vater geweſen iſt: jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das Eine der ewig herrliche Logos, das Andere der menſchlich niedrige Jeſus geweſen, wird durch helle Schriftzeugniſſe zurückgewieſen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich ſchon während des irdiſchen Wandels Jeſu noch ſo innig zu faſſen ſuche.

§. 60.

Iſt hienach jeder Weg verſchloſſen, auf welchem wir von der Vorausſetzung aus, daß der Logos in ſeiner Fleiſchwerdung keinerlei

Veränderung erfahren habe, die perſönliche Einheit des Logos und der Menſchheit in Jeſu verſtehen könnten, ſo laſſet uns um ſo ernſtlicher fragen, ob denn dieſe Vorausſetzung wirklich in der Schrift gegründet ſei? Wie oft hat man in alter und neuer Zeit den Begriff Gottes nach menſchlichen Gedanken feſtgeſtellt und dann kurzweg vorausgeſetzt, daß dieſer ſelbſtgemachte Begriff der ſchriftmäßige ſei *)! Es iſt aber klar, daß wenn irgendwo, ſo gerade in der Weiſe wie die Schrift von der Fleiſchwerdung des Logos welcher Gott iſt redet, der Begriff der Schrift von dem Weſen Gottes zur Erſcheinung kommen muß. Wir wollen alſo mit möglichſter Vorausſetzungsloſigkeit die Stellen, wo die Schrift von der Fleiſchwerdung des Sohnes redet, auf uns wirken laſſen: dann wird das Reſultat, wenn auch vielleicht manchem philoſophiſch ſcheinenden Gedanken über Gott, ſo doch gewiß nicht dem Schriftbegriffe von Gott zuwider ſein.

Chriſtus ſelbſt ſpricht den Uebergang aus jener Herrlichkeit welche er zuvor hatte bei dem Vater in dieſes irdiſche Leben das eine Mal ſo aus: der Vater hat mich geheiliget (zur Offenbarung des heiligen Gotteslebens ausgeſondert und geweiht) und geſendet in die Welt (Joh. 10, 36. vgl. 3, 16 f.), das andere Mal ſo: ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt (16, 28), vom Himmel herabgekommen (6, 38. 3, 13). Auch die Apoſtel heben bald den erſten bald den zweiten Geſichtspunkt hervor. Johannes: Gott hat ſeinen eingebornen Sohn geſendet in die Welt (1 Joh. 4, 9), aber andererſeits: das ewige Leben welches bei dem Vater (genauer: zu dem Vater hin) war, iſt uns erſchienen (1 Joh. 1, 1 f.), der Logos ward Fleiſch (Joh. 1, 14), Chriſtus iſt im Fleiſche gekommen (1 Joh. 4, 2); Paulus: Gott hat ſeinen Sohn herausgeſendet, geboren aus einem Weibe, in Aehnlichkeit des Fleiſches der Sünde (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3), aber andererſeits: welcher iſt erſchienen im Fleiſche (1 Tim. 3, 16), Jeſus Chriſtus iſt um unſertwillen arm geworden (2 Cor. 8, 9), er hat ſich ſelbſt entäußert, die Geſtalt eines Knechtes

*) Wie ſehr hat z. B. der platoniſche Begriff Gottes in der kirchlichen Theologie und zwar auch in der der evangeliſchen Kirche nachgewirkt!

annehmend (Phil. 2, 7). Also einerseits Auftrag des Vaters, andererseits eigene That des Sohnes ist seine Fleischwerdung, wie dieß ganz entspricht dem Sinne dessen, welcher allezeit lobpreisend Ja sagt zu dem, was dem Vater wohlgefällig ist (Matth. 11, 25 f.). Zusammengefaßt werden beide Momente in der Darstellung des Hebräerbriefes 10, 5—10 in die Welt kommend habe der Sohn gesprochen: siehe ich komme zu thun o Gott deinen Willen!

Allein die Schrift sagt uns auch was bei diesem freiwilligen Vollbringen des väterlichen Willens mit dem Logos vorgegangen ist. Wenn Christus bezeugt: ich bin von dem Vater aus gegangen und gekommen in die Welt, hinwiederum verlasse ich die Welt und gehe zu dem Vater und wenn ihr mich lieb hättet so würdet ihr euch freuen, daß ich gehe zu dem Vater (16, 28. 14, 28), so liegt hierin ausgesprochen ein Ausgang aus der Innigkeit seiner Gemeinschaft mit dem Vater. Und wenn er spricht: ich bin vom Himmel herab gekommen (Joh. 6, 38. vgl. 33. 3, 13), so bekennt er hiemit eine Erniedrigung. Das bestätigt und erweitert sich durch die Bitte Jesu in 17, 5, denn aus dieser folgt unwidersprechlich, daß der Sohn während des irdischen Wandels die vorirdische Herrlichkeit nicht hatte, und wenn man die Worte Jesu in Marc. 13, 32 und Joh. 11, 41 f. und den Bericht des Marcus in 7, 34 vergleicht, so kann kein Zweifel sein, daß unter der Herrlichkeit, welche der Sohn bei seiner Fleischwerdung abgelegt hat, keineswegs bloß das selige Lichtleben desselben sondern auch seine Allwissenheit und Allmacht zu verstehen ist.

Von den apostolischen Stellen lasset uns zuerst Joh. 1, 14 in's Auge fassen. „Der Logos ward Fleisch ꝛc." Wenn jegliches Werden bei dem Logos ausgeschlossen wäre so hätte sich Johannes hier eines sehr unglücklichen Ausdrucks bedient. Warum sagt er nicht lieber: der Logos nahm Fleisch an sich? (Hebr. 2, 14). Aber er hat gewiß mit gutem Bedacht bei diesem Punkte, dem Centralpunkte seines Glaubens und Denkens, seinen Ausdruck gewählt. Er wollte damit anzeigen, daß der Logos in Annahme des Fleisches nicht blieb, was er zuvor gewesen war, sondern seine Vermählung mit dem Fleische für ihn selbst eine Veränderung, ein Bestimmtsein durch das Fleisch mit sich

brachte oder daß damit „Tage des Fleiſches“ alſo Tage der Beſtimmbarkeit, der Bedürftigkeit, Schwachheit, Leidensfähigkeit für ihn begonnen haben (vgl. Hebr. 5, 7. 2 Cor. 13, 4). Das ſtimmt zuſammen mit Chriſti eigenem Worte, daß ſein Kommen vom Himmel ein Herabkommen geweſen ſei, eine Erniedrigung, und ein Ausgang vom Vater, von der vollkommenen Innigkeit der Gemeinſchaft mit ihm.

Dem Bekenntniſſe Jeſu, daß er auf Erden die vorirdiſche Herrlichkeit nicht gehabt habe, treten pauliniſche Ausſprüche erläuternd zur Seite. Aus Phil. 2, 6 f. lernen wir, daß der Uebergang Chriſti aus der Gottesgeſtalt, in welcher er als der Präexiſtente war, in ſeine Knechtsgeſtalt geſchehen iſt indem er ſich ſelbſt entleerte. Der irdiſche Jeſus war nie in Gottesgeſtalt, die Selbſtentleerung kann alſo nicht innerhalb des irdiſchen Lebens aufgeſucht werden, vielmehr iſt es der Akt der Fleiſchwerdung des Sohnes, welcher von Paulus als ſeine in Selbſtentleerung geſchehende Vertauſchung der Gottesgeſtalt mit der Knechtsgeſtalt bezeichnet wird. Wie denn auch in 7 b die Erwähnung ſeines Geborenwerdens in Aehnlichkeit von Menſchen folgt, denn auf dieſe Auslegung von 7 b deutet der Wortlaut und die Vergleichung von Gal. 4, 4. So viel iſt alſo jedenfalls gewiß, daß nach dieſem Ausſpruche die Fleiſchwerdung des Sohnes in Entäußerung ſeiner ſelbſt geſchah. Die Frage iſt nur, weſſen er ſich entäußert habe. Darauf lautet die nächſte Antwort: der Gottesgeſtalt, denn es heißt ja „welcher in der Geſtalt Gottes ſeiend ſich ſelbſt entleerte, Knechtsgeſtalt annehmend.“ Die Knechtsgeſtalt iſt die der Abhängigkeit und des Wartens auf fremde Güte, die Gottesgeſtalt des Lebens iſt die Selbſtſtändigkeit und die ſelige Fülle. Paulus würde alſo ſchon dann des Sohnes Ablegung ſeiner Lebensſelbſtſtändigkeit lehren wenn er nur ſchreiben würde „welcher in der Geſtalt Gottes ſeiend ſich ſelbſt entäußerte, Knechtsgeſtalt annehmend.“ Aber er fügt noch zwiſchen ein daß der Sohn das Sein gleich Gott nicht für einen Raub geachtet, ſondern ſich u. ſ. w.*) Der Sohn hat alſo mit

*) Daß die Beziehung des εἶναι ἴσα τῷ θεῷ auf die Zeit nach der Menſchwerdung unwahrſcheinlich iſt, wurde auf S. 82 bemerkt.

der-Gottesgestalt überhaupt das Gott-gleich-sein abgelegt. Er ist Gotte ungleich geworden. Man darf also nicht meinen, der Lebensselbstständigkeit habe er sich entäußert, nicht aber der inneren Gottesqualität, nehmlich der ewigen Heiligkeit, Allwissenheit, Allmacht oder wie man etwa sonst noch hier meint theilen und scheiden zu können. Derselbe Gedankeninhalt liegt in 2 Cor. 8, 9 vor uns. Nicht bloß die Analogie der Philipperstelle sondern auch der Text selbst macht die Uebersetzung „welcher um unsertwillen arm war obgleich er reich war" höchst unwahrscheinlich, denn die folgenden Worte sind offenbar zu übersetzen „damit ihr durch sein Armuth reich werdet" und der ganze Vers will von einem Wechsel sprechen, welchen Christus zu Stande bringt: er war reich und wir waren arm, aber er ward aus einem Reichen ein Armer, damit wir durch seine Armuth reich werden. Sein Reichthum ist die vorirdische Herrlichkeit, die Gottesgestalt, das Sein gleich Gott, sein Armwerden das Annehmen der Knechtsgestalt in Selbstentäußerung.

Also ein Ausgang des Logos vom Vater und eine Erniedrigung desselben, ein Werden aus dem Vorirdischen Logos, welcher in der Lebensform Gottes war, zum Logos im Stande der Abhängigkeit und Bedürftigkeit, ein Ablegen der vorirdischen Herrlichkeit und zwar nicht bloß des seligen Lebens im Lichte sondern der Lebensselbstständigkeit, überhaupt der Gottgleichheit, namentlich der Allwissenheit und Allmacht, — das Alles sind Anschauungen, auf welche die Auslegung der Worte Christi und der Apostel den Unbefangenen führt. Der Satz, daß der Logos, so gewiß er Gott sei, so gewiß eine Veränderung nicht erleiden könne, ist hiemit erwiesen als ein nicht schriftmäßiger Satz.

Aber nicht minder wichtig ist es für unseren Zweck, auch die Weise in's Auge zu fassen, in welcher die Schrift von der Verklärung des Sohnes redet: sie wirft ein klares Licht auf den Vorgang seiner Fleischwerdung zurück. Warum sagt der Heiland in Joh. 17, 5: verkläre mich du, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte ehe die Welt war? Hätte Jesus während des irdischen Wandels als der Logos sein Gottesleben in wirklicher Actualität in sich gehabt und nur in seiner menschlichen Natur

deſſelben entbehrt, ſo wäre dieſe Bitte, daß der Vater ihn verklären möge, ganz unverſtändlich. Es hätte ſich dann nur darum gehandelt, daß er ſelbſt mit ſeinem ihm einwohnenden Gottesleben ſeine menſchliche Natur durchdrungen hätte. Seine Bitte an den Vater hätte nur dahin gehen können, daß ihm der Vater dieſe Selbſtverklärung geſtatten möge. Daſſelbe gilt auch gegenüber von der Meinung, daß Jeſus auf Erden im Beſitze des Gotteslebens geweſen ſei und nur des Gebrauches freiwillig ſich enthalten habe. Er hätte dann nur das ruhende Gottesleben durch ſeinen Willen zur wirklichen Entfaltung zu rufen gehabt, ähnlich wie Paulus den Timotheus ermahnt, die Gnadengabe Gottes, welche durch Pauli Handauflegung in ihm ſei, wieder anzufachen zur lebendigen Flamme (2 Tim. 1, 6). Und wie könnte Paulus bei dieſer Vorausſetzung ſagen, daß wir die überſchwengliche Größe der Kraft Gottes gegen uns, die Glaubigen, ermeſſen ſollen an der Bethätigung der Macht der Stärke, welche der Gott Jeſu Chriſti, der Vater der Herrlichkeit bethätigt habe an Chriſto, indem er ihn erweckte aus den Todten, ſetzte zu ſeiner Rechten, Alles ihm unter die Füße that und ihn gab als Haupt der Gemeinde? (Eph. 1, 19—22. vgl. mit 17.) Wie kann die Erhöhung Chriſti eine Allmachtswirkung des Vaters ſein, an welcher die Glaubigen lernen ſollen, welche Allmachtswirkungen Gott auch an ihnen thun wolle, wenn Chriſtus die Allmacht für ſeine Erhöhung in ſich ſelber trug und ſie nur zu entfalten brauchte? Allerdings wird an anderen Stellen die Auferſtehung Chriſti, ſein Sitzen zur Rechten Gottes und die Unterthanſchaft des All gegen ihn auch wieder als Chriſti eigenes Werk dargeſtellt: das können wir aber leicht verſtehen, nachdem der Vater den Sohn zuerſt verklärt hat mit ſeiner vorirdiſchen Herrlichkeit*), während dagegen Pauli Zurückführung von Chriſti Erhöhung auf die Allmachtswirkung des Vaters rein unverſtändlich iſt, ſo lange wir in der Vorausſetzung ſtehen bleiben, daß auch der irdiſche Jeſus als Logos im Gebrauche oder doch im Beſitze des Gotteslebens geweſen ſei.

Völlig in Uebereinſtimmung mit dem Bisherigen ſteht das Wort

*) vgl. §. 73.

Jeſu in Joh. 6, 57: gleichwie mich geſandt hat der lebendige Vater und ich lebe durch den Vater, ſo wird wer mich iſſet auch leben durch mich. Nur das Genießen des Lebens des erhöheten (V. 62 f.) Jeſus iſt es, wodurch die Glaubigen das Leben haben (53); in derſelben Weiſe lebet aber der vom Vater in die Welt geſendete Sohn durch den Vater. Der Vater iſt es, den Jeſus den Lebendigen nennt: er iſt die Quelle des Lebens für den von ihm in die Welt geſendeten Sohn, und zwar ſo, wie der erhöhete Sohn die Lebensnahrung, das Brod der Jünger iſt. Wäre es möglich, das Verhältniß des vorirdiſchen Sohnes zum Vater in ſolcher Weiſe mit dem Verhältniſſe der Glaubigen zu dem erhöheten Heilande zuſammenzuſtellen? Das Verhältniß des vorirdiſchen Sohnes zu dem Vater iſt ja von der Art, daß der Sohn Lebensquell der Schöpfung und ſogar des heiligen Geiſtes iſt: die Glaubigen aber werden durch ihr Verhältniß zu Jeſu nimmermehr zu einem ſchöpferiſchen Lebensquell. Man muß alſo zum Mindeſten anerkennen, daß ſich von unſerem Geſichtspunkte aus dieſes Wort Jeſu am reellſten verſtehen läßt.

Und iſt es nicht wirklich ein „Leben durch den Vater", was uns früher vor Augen trat, als wir die Zeugniſſe der Schrift für die wahre Menſchheit Jeſu zuſammenſtellten? ein ſolches Leben durch den Vater, wie die Glaubigen durch Jeſum leben? ein Leben von der Güte des Vaters?

Aber wie verhält es ſich mit Joh. 5, 26? Hier ſagt der auf Erden wandelnde Chriſtus: wie der Vater hat Leben in ſich, ſo hat er gegeben auch dem Sohne Leben zu haben in ſich. Nun iſt doch, daß er Leben in ſich hat wie der Vater, das charakteriſtiſche Kennzeichen, daran wir den Sohn als Gott erkennen. Iſt alſo nicht der Beſitz des Gotteslebens dem irdiſchen Sohne ſo gut als dem vorirdiſchen eigen geweſen? Bezöge ſich dieſes Wort Jeſu ebenſo ſehr auf ſeinen Wandel auf Erden, wie auf ſein vorirdiſches und nachirdiſches Leben, ſo müßten wir allerdings dieſe Frage bejahen. Eben damit würde Alles umgeſtoßen, was wir über Selbſtentäußerung des fleiſchwerdenden Logos ſagten. Um ſo genauer laſſet uns zuſehen, ob Jeſus wirklich meint, daß ihm der Vater auch während des irdiſchen Wandels gebe Leben in ſich zu haben, wie der Vater Leben in ſich

hat. Die Schriftausſprüche würden ja dann in einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt gerathen. Denn gewiß, wenn Jemand vorausſetzt, daß auch der irdiſche Jeſus Leben in ſich hatte wie der Vater, ſo wird er ſich vergeblich abmühen, von Joh. 6, 57 oder 17, 5 oder Eph. 1, 19 ff. oder Phil. 2, 6—9 oder Joh. 11, 41 f. eine dem einfachen Wortlaut genügende Erklärung zu geben. Jeſus hat dann auf Erden nicht in derſelben Weiſe durch den Vater gelebt, wie ein gläubiger Menſch lebt durch den erhöheten Sohn. Er bedurfte dann nicht erſt den Vater um ſeine Verklärung zu bitten, oder durch des Vaters Allmachtswirkung erhöhet zu werden. Er hatte dann nur ſcheinbar die Lebensform Gottes mit der Lebensform des Knechtes vertauſcht und bedurfte nicht vor Verrichtung ſeiner Wunderthaten den Vater um ſeine Hilfe zu bitten. Er befand ſich ja dann auch auf Erden in demſelben Verhältniß zum Vater, kraft deſſen er zum Mittler der Weltſchöpfung wurde.

Chriſtus vertheidigt in Joh. 5, 17 ſeine Sabbathheilung durch die Berufung darauf, daß auch ſein Vater in der Sabbathruhe nicht aufgehört habe zu wirken. Das wird ihm dahin ausgelegt, daß er ſich Gotte gleich mache, indem er Gott ſeinen eigenen Vater nenne (V. 18). Er bekräftigt hierauf, daß es dem Sohne eine ſittliche Unmöglichkeit ſei, etwas zu thun, wenn er es nicht ſehe den Vater thun: was der Vater thue, das thue gleicher Weiſe auch der Sohn, denn der Vater habe den Sohn lieb und zeige ihm Alles, was er ſelber thue, und er werde ihm noch größere Werke als die jetzigen zeigen (V. 19 f.). Dieſe größeren Werke der Zukunft faßt Jeſus (in V. 21) zuſammen im Lebendigmachen der Todten, welches der Sohn vollbringe wie der Vater. Weil aber das Todtebeleben Hand in Hand mit dem Richten geht, indem ſowohl das Nichterwecken zu ſeligem Leben als das Erwecken zu unſeligem Leben ein Richten iſt, ſo fügt er (in V. 22 f.) bei, daß der Vater auch alles Gericht dem Sohne übergeben habe. Darauf wird der allgemeine Satz des V. 21 von V. 24—29 in drei Momenten der Todtenbelebung, welche ſtufenweiſe aufeinander folgen werden, ausgeführt. Von dieſen gehört das erſte der Gegenwart an (V. 24: wer mein Wort höret, der hat ewiges Leben, iſt aus dem Tode zum Leben durchgedrungen), das

zweite vorzugsweise der Zukunft (V. 25: es kommt die Stunde, da die Todten hören werden — und leben werden), das dritte nur der Zukunft (V. 28: es kommt die Stunde, hören werden. V. 29: hervorgehen werden). Schon V. 20 hat ja diese Werke der Todtenbelebung der Zukunft zugewiesen (der Vater wird zeigen). In V. 21 steht zwar die Zeitform der Gegenwart (er macht lebendig), weil ja das erste Moment des Belebens wirklich der Gegenwart angehört (V. 24) und auch vom zweiten schon in die Stunde der Gegenwart Vorspiele fallen (V. 25 es kommt die Stunde und ist schon jetzt). Gleichwohl ist aus den angeführten Worten der Verse 20. 25. 28. 29 klar, daß es wesentlich die Zukunft ist, in welche Christi Beleben der Todten fällt. Das erste, zweite und dritte Moment des Erweckens der Todten zeigen nun jedes eine ihm charakteristische Eigenthümlichkeit. Beim ersten heißt es: wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt hat ꝛc.; hier ist es nur Christi Verkündigen des Wortes, wodurch er zur Ueberwindung des Todes führt, wenn man an den der ihn gesandt hat glaubt. Beim zweiten und dritten Moment werden die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören, diese Stimme wird sie beleben, die Stimme aber gehört zu dem persönlichsten Eigenthume *). Das zweite und dritte Moment unterscheiden sich dadurch, daß beim zweiten nicht Alle hören, aber alle Hörenden zum Leben erstehen, beim dritten Alle **) hören, aber nicht alle Hörenden zum Leben, sondern die Einen zum Leben, die Andern aber zum Gerichte auferstehen werden. Bezeichnet das erste Moment das Lebendigwerden derer, welche während der irdischen Predigt Jesu zum Glauben kamen, so bezieht sich das dritte auf die allgemeine Auferstehung am Ende dieser Weltzeit: worauf aber deutet Jesus beim zweiten, mittleren Moment? Offenbar

*) vgl. S. 20.

**) Aus dieser Steigerung erklärt sich: verwundert Euch hierüber nicht V. 28. Durch das Größere wird das Geringere (25) glaublich. — Daß im 25sten Verse nicht Alle hören, erhellt aus dem οι ακουσαντες und aus der Vergleichung des V. 28, wo ausdrücklich παντες οι ꝛc. steht, welches dagegen in 25 fehlt.

auf die Zwiſchenzeit zwiſchen ſeinem Hingang und ſeiner Zukunft zum Weltgericht. Paulus und die Apokalypſe bezeugen ja das Kommen einer Stunde, da die, welche Chriſti ſind, die wahrhaftigen Jünger, auferſtehen werden, nehmlich bei jener Zukunft, zwiſchen welcher und dem Ende noch ein Zwiſchenraum liegt. Das dritte Moment in der Rede Chriſti gehört mit 1 Cor. 15, 26 und Apok. 20, 12 ff., das zweite mit 1 Cor. 15, 23 und Apok. 20, 4 und 5 zuſammen *). Doch lautet der Ausdruck in Joh. 5, 25 ſo umfaſſend, daß er neben dieſer leiblichen Auferſtehung bei der Zukunft Chriſti zum tauſendjährigen Reich auch das geiſtliche Auferſtehen Aller in ſich begreift, welchen zwiſchen dem Hingang und der Wiederkunft Chriſti für ſeine Stimme das Herz aufgeht.

Das iſt der Zuſammenhang, in welchem Chriſtus ſpricht: denn wie der Vater hat Leben in ſich ſo hat er gegeben auch dem Sohne Leben zu haben in ſich V. 26. Er begründet damit den V. 25. Nur weil der Sohn Leben in ſich hat wie der Vater, kann er mit ſeiner Stimme die Todten zum Leben erwecken. Nöthigt nun dieſer Zuſammenhang zu der Annahme, daß Chriſtus in V. 26 ſeine irdiſche Lebenszeit im Auge habe? Nein, denn er handelt ja in Vers 25 dem weſentlichen Inhalte nach von ſeinem Thun nach der Erhöhung. Denn es iſt aus dem ganzen Contexte von V. 20 an, aus dem „er wird zeigen“ des V. 20, aus dem „es kommt die Stunde“ des V. 25 und aus dem „es kommt die Stunde“ des V. 28 deutlich, daß es weſentlich die Zukunft iſt, in welche das Erwecktwerden der Todten durch die Stimme Jeſu fällt. Deßwegen kann das richtige Verſtändniß von V. 26 nur dieſes ſein, daß Jeſus hier auf das ewige Geben des Lebens vom Vater an den Sohn hinblickt, durch welches der Sohn Sohn iſt. Dieſes fand ewig ſtatt an den vorirdiſchen Sohn und findet ewig ſtatt an den nachirdiſchen Jeſus, für die Zeit ſeines irdiſchen Wandels aber war es ſuspendirt, indem hier der Sohn nicht empfängt Leben zu haben in ſich, wie der Vater Leben hat in ſich, ſondern vielmehr in der Weiſe durch den Vater lebt wie der Jünger Jeſu durch den er-

*) vgl. §. 55.

höheten Jesum lebt. Eben dieß ist der Grund, warum während des irdischen Wandels der Sohn nicht hatte die vorirdische Herrlichkeit. Die Verherrlichung, welche er sich in 17, 5 erbittet ist nichts Anderes als der Wiederbeginn des ewigen Gebens des Lebens, es in sich zu haben wie der Vater Leben in sich hat — und nachdem nun dieses wieder vorhanden ist, so kann der Sohn mit seiner Stimme die Todten beleben. In der Zeitform der Vergangenheit bezeichnet der Erniedrigte das ewige Geben des Lebens vom Vater an den Sohn, weil es für ihn wirklich ein vergangenes ist. Freilich eine Vergangenheit, welche den Wesensgrund des Sohnes bildet und daher nicht schlechthin vergangen, sondern nur unterbrochen ist um nach vollbrachtem irdischem Werke wieder zu beginnen (ich habe das Werk vollbracht: nun verkläre mich ꝛc. 17, 4 f.); ja diese Vergangenheit leuchtet auch während der Unterbrechung dem tiefer blickenden Auge aus dem Sohne als der innere Grund seines Wesens hervor.

Der oberflächlichen Betrachtung liegt es nahe, diese Argumentation durch einfache Verweisung auf das „und ist schon jetzt" des V. 25 zu beseitigen, indem sie aus diesen Worten den Schluß zieht, daß Jesus während seines irdischen Wandels schon ebenso wie nach der Erhöhung die Todten erweckt, also im irdischen Leben ebenso wie im nachirdischen und vorirdischen in der Weise des Vaters Leben in sich gehabt habe. Diese Meinung erhält aber ihre schlagende Widerlegung schon durch Jesu Danksagung für die Erhörung seines Gebetes am Grabe des Lazarus, denn hier erhellt, daß es nicht die Allmacht des Sohnes sondern die Allmacht des Vaters war, die den Lazarus in's Leben rief. Dagegen das nachirdische Todtebeleben Jesu ist eine Allmachtswirkung dessen selbst, welchem nach seiner Auferstehung übergeben ist alle Macht im Himmel und auf Erden und der sich tragend das All mit dem Worte seiner Kraft zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzet hat: nicht minder ist das Erschaffenwerden der Welt und ihr Bestand eine Allmachtswirkung des Sohnes selbst gewesen. Hieraus erhellt, daß Leben in sich zu haben wie der Vater dem vorirdischen und nachirdischen Sohne aber nicht dem [illegible] zugehört. Dazu kommt daß, wie gezeigt worden ist, nach dem [illegible]

Zuſammenhange von Joh. 5 die eigentliche Abſicht der Rede auf die Zukunft geht: nur das Unterpfand und die ſymboliſche Vorausdarſtellung*) deſſen was künftighin Jeſus thun ſoll iſt es daß der Vater ſich jetzt zu der Stimme Jeſu bekennt, wenn dieſer einem Lazarus ruft daß er auferſtehe. Freilich nicht als ſtände der irdiſche Jeſus bei ſeinen Todtenerweckungen einem Elias gleich. Schon dadurch iſt das Verhältniß ein anderes, daß die Todtenerweckungen welche der Vater Jeſum vollbringen läßt Zeichen ſind die auf Jeſum ſelber deuten, wie in Ihm das Leben für uns zu finden, wie Er nach ſeiner Erhöhung beleben werde Alle die ſeine Stimme hören, während Eliä Todtenerweckungen nicht ſowohl für Elias als für Jehovah Zeugniß ablegen ſollten. Sodann beruhte das Wirken Gottes durch Jeſum oder Gottes Aſſiſtenz bei Jeſu, wie früher erörtert wurde, auf einem anderen Grunde als ſeine hilfreiche Gegenwart bei den Propheten: bei letzteren auf der Berufung zum Prophetenamte durch Gottes Gnade, bei Jeſu auf ſeinem Weſen kraft deſſen in ihm die Fülle des Vaters ruhete, auf der Einzigkeit des Weſens, welche ihm auch während der Fleiſchestage zukam, weil er der fleiſchgewordene Logos war. Durch den Elias hat Gott Todte erweckt, weil er mit ihm war, durch Jeſum wegen des einzigartigen Ineinander von Vater und Sohn, kraft deſſen Jeſum ſah wer den Vater ſah. „Glaubet den Werken, damit ihr erkennet und glaubet, daß in mir der Vater und ich in ihm“ (Joh. 10, 38).

„Ich bin die Auferſtehung und das Leben,“ ſagt der Herr zur Martha (Cap. 11), damit ſie glauben ſolle, er könne ihren Bruder auferwecken, aber am Grabe dankt er dann dem Vater, daß er ſeine Bitte um die Erweckung des Lazarus erhöret habe. „Ich bin das Leben“ bezeugt er den Zwölfen (14, 6), aber doch iſt es erſt der Auferſtandene, deſſen Leben ſie lebendig macht (V. 19), erſt wenn das Waizenkorn erſtorben iſt bringet es Frucht (12, 24), erſt nach Jeſu Verklärung iſt heiliger Geiſt (7, 39), erſt nach der Verklärung beginnt das Eſſen ſeines Fleiſches und Trinken ſeines Blutes ohne [redacted] Niemand zum Leben kommt (6, 62 f.). Hieraus iſt klar,

*) Vgl. Hengſtenberg zur Apok. II, b, 208.

daß es erſt vom Wiedererhöheten im eigentlichen vollen Sinne gilt, daß er die Auferſtehung und das Leben iſt: im irdiſchen Vollendungsgang ſchreitet er der Vollendung ſeiner ſelbſt zum Lebensfürſten entgegen, er iſt dann für die fleiſchlich gewordenen Adamiten, was er vor der Fleiſchwerdung für alle Welt geweſen war: die fleiſchlich gewordenen Adamiten konnten ſeine Lebensfülle erſt dann wieder in ſich aufnehmen, nachdem ſie in adamitiſches Fleiſch und Blut ſich gekleidet und dieſes mit ſeinem Gottesleben durchdrungen hatte.

§. 61.

Hienach werden wir nun im Stande ſein, den Uebergang des Sohnes aus ſeinem vorirdiſchen Stande in den irdiſchen ſchriftmäßig auszuſprechen.

Das Ich des vorirdiſchen Sohnes und das Ich des auf Erden lebenden Jeſus iſt daſſelbe.

Aber der vorirdiſche Sohn iſt Gott, der irdiſche Sohn iſt Menſch. Alles, was dem Menſchen nach ſeinem göttlichen Begriffe zukommt kommt auch ihm zu: nur die Sünde bleibt ihm fern, ſie iſt ja ein Fremdling, ein Eindringling in der menſchlichen Natur.

Die perſönliche Einheit des Logos und der menſchlichen Natur, oder daß der Sohn, welcher Gott iſt, Menſch iſt, wird von der Schrift theils durch Erniedrigung, Selbſtentäußerung des Sohnes, theils durch Ausgang deſſelben von dem Vater erklärt. Alſo durch ein Gedoppeltes, welches beiſammen war. Es iſt wichtig, dieſe beiden Momente, wie ſie durch den Ausdruck ihre Verſchiedenheit zeigen, ſo auch in unſern Begriffen wohl zu unterſcheiden, ebenſo wichtig aber ihr Zuſammenwirken in's Auge zu faſſen. Die „Fleiſchwerdung des Logos" geht aus ihrem Zuſammenſein hervor.

Kein Menſch iſt allwiſſend, von Anfang an heilig, allmächtig, allgegenwärtig, auch Jeſus war es nicht. Er hat dieſe vorirdiſche Herrlichkeit in der Menſchwerdung abgelegt.

Aber der Menſch iſt im Anfang ſeines Lebens auch nicht einmal ſeiner ſelbſt bewußt, er hat in Mutterleib kein Bewußtſein, iſt auch nach der Geburt längere Zeit ohne Bewußtſein, gelangt nur [redacted] zur Empfindung, dann zum Bewußtſein, dann zum Selbſtbe[redacted]

Die Schrift sagt es nun allerdings nicht ausdrücklich, daß der Logos in der Fleischwerdung auch sein Selbstbewußtsein ablegte, aber es ist die konsequente Fortführung der Schriftlehre von der Selbstentäußerung des Sohnes und der einzige Schlüssel zum Verständniß der wirklichen Menschheit des Sohnes, wenn wir aussprechen, daß er in der Fleischwerdung auch seines Selbstbewußtseins sich entäußert habe, um es erst auf dem allmähligen Entfaltungswege einer Menschenseele wieder zu gewinnen. Und als er es wieder gewonnen hatte, so war es in ihm doch nur in der Form eines menschlichen Selbstbewußtseins und deßwegen dem Wechsel zwischen Klarheit und Verdunklung unterworfen, welcher durch den Wechsel des leiblichen Organismus zwischen Wachen und Schlafen herbeigeführt wird. Und wie der nächtliche Schlaf, so führte auch das Entschlafen im Tode eine zeitweise Verdunklung seines Selbstbewußtseins herbei. Es ist ja göttliche Ordnung, daß das Selbstbewußtsein der menschlichen Seele, was seine Entwicklung und das Auf- und Absteigen seiner Klarheit betrifft, bedingt ist durch die Entwicklung der leiblichen Organisation und durch den Wechsel ihrer Zustände, deßhalb fand dasselbe bei dem fleischgewordenen Logos Statt.

Bei der menschlichen Seele ist zu unterscheiden ihre Wesenheit (Substanz) und ihr freies sich Bethätigen. Dieselbe Wesenheit war es, welche in machtvoller Bethätigung aller ihrer Kräfte als betende, forschende, wirkende, kämpfende Seele im Jahre 1517 das Reformationswerk begann und welche 34 Jahre zuvor im bewußtlosen Schlummer lag. Zur Zeit dieses Schlummers lagen schon alle die gewaltigen Kräfte in ihr, welche zur Reformation der Kirche erfordert wurden, aber die Seele des kleinen Martin wußte weder von diesen Kräften noch von sich selbst.

So hat im Mutterleibe der Maria dieselbe Wesenheit bewußtlos geschlummert, welche sich 34 Jahre hernach dem Vater zum fehllosen Opfer gab für die Sünde der Welt, nachdem sie zuvor die von ihr in der Vollkommenheit erschaute Wahrheit den Menschen geoffenbart [redacted] Zur Zeit ihres Schlummers war schon in ihr das unauflösben Kraft dessen sie das hoheprieſterliche Werk gethan hat , 16), und das Vermögen, einst den Vater zu erkennen, den

sonst Niemand erkennt (Matth. 11, 27), aber sie wußte es nicht und wußte sich selber nicht. Ja diese bewußtlos schlummernde Wesenheit war dieselbe, welche zuvor als der Logos Gott bei dem Vater war, durch deren Bethätigung der Vater die Welten gemacht hat und welche das Leben und Licht der Welt gewesen war, aber sie wußte es nicht mehr und wußte sich selbst nicht mehr.

Nur Luthers Seele und sonst keine trug die Kraft zur Reformation der Kirche in sich. Aber die Entfaltung dieser keimenden Kraft mußte durch die sebstbewußte Willensarbeit dieser Seele geschehen, in welcher sie keimte. Der selbstbewußte Wille ist es, welcher die Kräfte zur lebendigen Entfaltung ruft: sinkt der selbstbewußte Wille in Schlummer, so versinken auch die Kräfte wieder darein. Nur die Logosweseñheit trug das Vermögen in sich die nicht seiende Welt zu rufen daß sie sei und die seiende zu tragen und zu geistigem Leben zu erleuchten, aber als der ewig selbstbewußte Logos sich in den Schlummer der Bewußtlosigkeit versenkte, so war auch seine ewige heilige Versenkung in den Willen des Vaters und sein Alles Wissen und sein Tragen der Welt und sein Allem Gegenwärtigsein dahin, — der selbstbewußte Wille des Logos war es gewesen, durch welchen das in seiner Logosweseñheit wohnende Allvermögen in wirksamer Bethätigung war. Sie waren dahin, das heißt, sie waren in den Potenzstand zurückgetreten. Und zwar in einen Potenzstand, welcher sich wesentlich unterschied von dem Schlummer, darein die Seelenkräfte Luthers versanken, nachdem sie während der Arbeit des Tages ein großes weltgeschichtliches Werk zu Stande gebracht. Denn wenn die Seele Luthers des Morgens aus dem Schlummer zum Bewußtsein ihrer selbst erwachte, so konnte sie sofort alle die Kräfte, welche des Abends gearbeitet hatten, zur frischen Wiederanfassung ihrer Arbeit rufen. Dagegen die Logosweseñheit, als sie in dem Kinde Jesus wieder anfing selbstbewußt zu werden, so wußte sie nichts von ihrer Logosnatur und erwachte nicht zu dem Logoswerke der Weltbelebung, Welterleuchtung, Weltregierung, sondern zu dem Werke, daß sie lernte „zu rufen mein Vater, meine Mutter"! und „zu unterscheiden [illegible] gut und böse sei". Der Logos hatte sich seines ewigen Selbst[illegible] seins nicht entäußert, um es nach kurzer Zeit als ewiges [illegible]

bewußtſein wieder zu gewinnen, ſondern um es wieder zu gewinnen als menſchliches. Das menſchliche Selbſtbewußtſein iſt aber ein werdendes. Und nur durch beſtändigen Wechſel hindurch bewahrt es ſeine Identität mit ſich ſelbſt. Und nur in allmähliger Arbeit kann es zum leuchtenden Sammelpunkt einer Erkenntniß und zum leuchtenden Quellpunkt eines Willensakts werden. Und nur in immer neuem Erfaſſen kann die ſelbſtbewußte Seele ihre Erkenntniſſe, nur in immer neuem Wollen ihre Entſchlüſſe bewahren. Dieſe menſchliche Form ſelbſtbewußten Lebens war es zu welcher der Logos ſich in ſeiner Selbſtentäußerung beſtimmte. Da iſt klar, daß von der überſchauenden und durchſchauenden Allwiſſenheit, welche Alles mit Einem Blicke und von Einem Mittelpunkte aus weiß, und von der ewig ſich ſelbſt gleichen, unwandelbaren Verſenkung des Willens in den Vater oder von der göttlichen Heiligkeit bei dem irdiſchen Jeſus nicht kann geredet werden. Ebenſowenig von der unwandelbaren Seligkeit des göttlichen Lebensgefühles. Sodann iſt es ja nicht nur ſein ewiges Selbſtbewußtſein, deſſen der Logos ſich entäußert hat, ſondern er iſt auch „ausgegangen vom Vater". Das kann nicht ſo verſtanden werden, daß das Ineinanderſein vom Vater, Sohn und Geiſt ſich gelöst hätte, aber das von Seiten des Vaters geſchehene Ergießen ſeines Lebens in den Sohn, das Geben des ewigen Lebens an den Sohn, es zu haben in ſich wie der Vater hat Leben in ſich, wurde ſuspendirt: der Sohn hatte mit dem Selbſtbewußtſein die Aktivität und mit der Aktivität die Fähigkeit aufgegeben, die Einſtrömung des Lebens vom Vater in ihn zu empfangen und das vom Vater in ihn einſtrömende Leben aus ſich ſelbſt hervorſtrömen zu laſſen. Hiemit war ſeine Allmacht aufgegeben. Endlich mit dem ſelbſtbewußten Willen und mit der Allmacht zugleich die Gegenwart bei Allem oder die Allgegenwart, die ja nie als ein Ausgegoſſenſein über allen Raum ſondern nur als eine vom ſelbſtbewußten Willen getragene gedacht werden kann.

So ſtellt es ſich als die wirkliche Wahrheit heraus, was Luther ſingt:

Den aller Welt Kreis nie beſchloß,
Der liegt in Mariens Schooß,
Er iſt ein Kindlein worden klein,
Der alle Ding' erhält allein.

Und wenn Luther schreibt, daß ihm der Heiland ein schlechter Heiland wäre, wenn er nur nach der menschlichen Natur für ihn gelitten hätte — ein Wort, welches die Glaubensanschauung aller Christen als aus ihrem Herzen gesprochen unterschreiben muß*) —, so sehen wir in dem Gesagten den Weg gebahnt, um wirklich zu verstehen, daß allerdings der Logos so gut als das von ihm angenommene Fleisch und Blut gelitten hat und gestorben ist. Die unmittelbare Anschauung des Glaubens eilt naturgemäß dem theologischen Verständnisse voraus, aber die Theologie darf nicht ruhen bis ihre Begriffe die ganze Fülle der unmittelbaren Glaubensanschauung in sich fassen, ein Ziel dessen vollständige Erreichung freilich erst der Theologie der himmlisch vollendeten Gemeinde angehört.

Dürfen wir sagen, daß der Logos sich seines ewigen Selbstbewußtseins und dadurch auch seines Alles-Wissens und seiner ewigen Willens-Versenkung in den Willen des Vaters, ferner seines Empfangens des Lebens vom Vater, es zu haben in sich wie der Vater hat Leben in sich, folglich der Allmacht, endlich daß er sich seiner Allgegenwart entäußert hat, dann, aber nur dann, verstehen wir nach seinem Wortsinne den Ausspruch: „der Logos ward Fleisch." Denn dann verstehen wir, daß das menschliche Fleisch und Blut, welches er angenommen hat, in dieser Vermählung eine bestimmende Macht für den Logos geworden ist, wie die leibliche Organisation — ganz abgesehen von der Sünde — nach der ursprünglichen Ordnung Gottes eine bestimmende Macht für die Seele ist. Die Lebensentwicklung der Seele ist nach der Schöpferordnung Gottes durch die Lebensentwicklung des Leibes bedingt: es bedarf einer gewissen Reife der leiblichen Organisation, damit die Seele zum selbstbewußten und wollenden Leben erwachen und sodann als persönliche Seele ihre leibliche Organisation allmählig den von der Heiligkeit Gottes in die gottebenbildliche Seele geschriebenen Gesetzen unterwerfen kann. Wie für die Menschheit im Ganzen, so gilt für jeden einzelnen Menschen das Gesetz, daß das Leben beginnt als natürliches Leben, wobei der Seele Leben bestimmt ist durch das leibliche: das geistige Leben oder das von der Persönlichkeit regierte, da die persönliche Seele nach *ihren* Gesetzen ihr

*) Hebr. 9, 14.

eigenes und das leibliche Leben regiert ist, der Zielpunkt; wenn er erreicht ist dann ist auch der Leib ein geistiger Leib geworden. So hat denn auch des Menschensohnes Leben damit begonnen, daß der Logos Fleisch wurde und hat damit sein Entwicklungsziel erreicht, daß sein Leib des Fleisches verklärt worden ist zu einem Leibe seiner Herrlichkeit oder zu einer dem wieder erlangten Gottesleben des Sohnes unbedingt zu Dienste seienden Organisation.

§. 62.

In einem Zeitalter, welchem das Unbegreifliche für unglaublich gilt, muß es für wahrheitsliebende Forscher wichtig sein, mit Nüchternheit zu erwägen, was es eigentlich um das menschliche Begreifen für eine Bewandtniß habe. Zu einer eingehenden Besprechung dieser Frage ist hier natürlich nicht der Ort: wir wollen nur mit wenigen Worten darauf hinweisen, in welchem Falle man gemeinhin glaubt, eine Erscheinung begriffen zu haben.

Der Saame wird in den Boden gesäet, die Feuchtigkeit und Wärme der Erde, der Regen und das Licht der Sonne wirken auf ihn, daß er eine Entwicklung beginnt, die Nahrungsstoffe welche aus der Erde und Luft ihm dargeboten werden an sich zieht und nach dem ihm selbst aufgeprägten Lebenstypus sich assimilirt. So wird aus dem Saamenkorn der Baum, welcher im Tragen von tausend Samenkörnern den Kreis seiner Lebensentwicklung beschließt. Dieser Prozeß ist ganz begreiflich, sofern wir die Faktoren welche dabei zusammenwirken aufzählen können: haben wir aber damit wirklich die innere Triebkraft dieses Lebens ergriffen?

Im Thiere bringt es das materielle Leben zu einem Mittelpunkte, in welchem die Normalität und Abnormität der jeweiligen Zustände und die Lebensbedürfnisse empfunden, Eindrücke aufbewahrt, Triebe erregt werden, das Schädliche zu fliehen, zu bekämpfen, den Bedürfnissen Genüge zu schaffen. Ja es findet sich bei manchen Thieren, ohne daß sie es erst lernen müssen, ein so zweckmäßiges, so komplicirtes, so vorsorgendes Arbeiten für ihre Bedürfnisse, daß es der Klugheit der klügsten, erfahrensten, geübtesten Menschen ähnlich sieht. Ist nun das Thierleben begreiflich oder nicht? Man scheint Alles gar

wohl zu verſtehen, weil ſie Gehirn und Inſtinkt haben. Aber verſteht man wirklich, wie aus dem Gehirn das bald zur Erde wird die Empfindung, die Erinnerung, der Trieb entſpringt? Und was iſt der Inſtinkt? Ein Wort für eine Sache, die wir nicht verſtehen.

Das Leben des menſchlichen Kindes gleicht eine Zeit lang dem thieriſchen, aber dann wacht in dieſem Leben der leiblichen Empfindungen und Triebe die ſelbſtbewußte, ſich ſelbſt beſtimmende Perſönlichkeit auf und weiß ſich berufen, des animaliſchen Lebens Meiſter zu werden. Eben deßhalb kann ſie nicht bloß die Blüthe des animaliſchen Lebens ſelber ſein, ſondern ſie iſt die Bethätigung einer anderen Weſenheit, die mit dem animaliſchen Leben vermählt iſt und bisher geſchlummert hat. Da beginnt nun das tauſendfache Aufeinanderwirken von perſönlichem und animaliſchem Leben. In all ſeinen Regungen muß das perſönliche durch das animaliſche vermittelt werden und doch weiß es ſich berufen in allen Lebensmomenten des animaliſchen Meiſter zu ſein. Iſt das ſeeliſch-leibliche Leben des Menſchen begreiflich oder nicht? Nichts ſcheint Vielen begreiflicher als daß die Seele die Vorgänge der Außenwelt inne wird und auf ſie wirkt, denn das Nervenleben führt ihr ja die Eindrücke zu und vermittelt ihre Gegenwirkung. Aber wer kann doch eigentlich ſagen, daß er dieſen Verkehr zwiſchen Seele und Leib, die Vermählung dieſer beiden in ihrem Weſen ſo ſehr verſchiedenen, das Leiden und Wirken der Seele, ihr Geſtalten und Geſtaltetwerden, ihr Bewußtwerden und Bewußtloswerden, ihr Siegen und ihr Unterliegen verſtehe?

Man wird behaupten dürfen, daß mit jeder höheren Stufe das Leben der vor uns liegenden Welt um ſo geheimnißvoller wird und daß was wir Begreifen eines Wirklichen nennen nichts Anderes iſt als das Einordnen dieſer Lebenserſcheinung in einen Kreis analoger Erſcheinungen und das Zurückführen derſelben auf diejenigen Kräfte, deren Spiel wir täglich vor uns ſehen, ohne doch ihr Geheimniß zu verſtehen.

Eben deßhalb iſt es ein ſehr voreiliger Satz, daß das Unbegreifliche unglaublich ſei. Es müßte denn nur zuvor feſtſtehen, daß was nicht oft geſchieht, niemals geſchehen kann und daß es keinen Lebensproceß geben kann welcher einzig iſt in ſeiner Art.

Daß Gott die Welt geſchaffen, das Nichtſeiende gerufen hat, daß es ſei, iſt eine That, welche, nachdem einmal die Welt da iſt, ihres gleichen nicht haben kann. Alſo eine unbegreifliche That für uns, vor deren Augen zwar tauſendfache Neubildungen geſchehen, die aber nur auf Grund des Vorhandenen erfolgen, nicht im Vollſinne ſind ein Rufen des Nichtſeienden daß es ſei.

Ebenſo unbegreiflich muß uns das Leben Gottes ſelber ſein, ſein ewiges ſich ſelbſt Hervorbringen und Durchſchauen, ſein ſich ſelbſt Hervorbringen, welches ſein ſich ſelbſt Wiſſen zur Vorausſetzung hat und ſein ſich ſelbſt Wiſſen, welches ſein ſich ſelbſt Hervorbringen zur Vorausſetzung hat, ſeine Selbſtſtändigkeit, in welcher er nur ſich ſelbſt zu ſeiner Vorausſetzung hat. Unſere Erfahrung zeigt uns nur ſolche Weſen, deren Vorausſetzung nicht bloß in ihnen ſelbſt, ſondern auch in Anderem liegt, und nur ſolche ſelbſtbewußte Weſen, welche ſind ehe ſie ſich wiſſen.

Sollen wir nun um deßwillen ſagen, daß die Exiſtenz Gottes und die Erſchaffung der Welt etwas Unglaubliches ſei, daß alſo der perſönliche Gott ein Ungedanke und die Welt von ſich ſelber ſei? Vielmehr müßten wir alles *Denken* aufgeben, wenn wir nicht glauben würden, daß der weisheitsvolle ſchöne Organismus der Welt in der ſelbſtbewußten That des Geiſtes ſeinen Urſprung habe, indem aller Drang des Denkens eben darauf geht, Alles was iſt auf Thaten des Geiſtes zurückzuführen. Kein Menſch von nüchternem Ernſt des Gewiſſens und Denkens läßt ſich ſeinen Glauben an das Erſchaffenſein dieſer Welt, an ihr Gerufenſein aus dem Nichts durch einen ewigen ſich ſelbſt hervorbringenden Geiſt deßwegen rauben, weil er keine Schaffungen aus dem Nichts mit ſeinen Augen zu ſehen bekommt.

So iſt nun freilich auch die Selbſtentäußerungsthat des Logos — daß er ſein ewiges *Selbſtbewußtſein* erlöſchen läßt, um es viele Monate hernach als menſchliches, in der Zeit ſich entwickelndes auf- und abſteigendes Selbſtbewußtſein wieder zu gewinnen, daß er mit der Entäußerung von ſeinem ewigen Selbſtbewußtſein zugleich ſeine Allwiſſenheit*) und ſeine unwandelbare Verſenkung in den

*) Und zwar natürlich nicht bloß ſeines wiſſenden Durchdringens der *Welt*, ſondern auch ſeines wiſſenden Durchdringens *Gottes*, denn wie

Willen des Vaters oder seine Heiligkeit ablegt, daß er endlich seines ewigen Empfangens des Lebens vom Vater, um es aus sich selbst hervorzuströmen und hiemit zugleich seiner Allmacht und Allgegenwart sich begiebt, — diese Selbstentäußerungsthat des Logos ist freilich eine für uns unbegreifliche That, weil sie der Natur der Sache nach eine in ihrer Art einzige That ist, welche wir im Umkreis unseres eigenen geistigen Lebens niemals erfahren können. Ist es aber darum eine unglaubliche That? Keineswegs. Sie ist vielmehr die Grundvoraussetzung, auf welcher das schriftmäßige Denken über die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi und seiner Gemeinde, dazu aller Inhalt des christlichen Gewissens ruht, wie die Schöpferthat des persönlichen Gottes die Grundvoraussetzung ist, auf welcher alles Denken über die Welt und alles Reden des natürlichen Gewissens ruht.

§. 63.

Ist aber das Leben Gottes und ist Gottes Rufen der Welt aus dem Nichtsein in das Sein der Natur der Sache nach *ohne seines gleichen*, so folgt daraus doch keineswegs, daß es nicht von Beidem *entfernte Analogieen* geben kann.

Im Gegentheil liegt in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, daß sein Leben eine gewisse Analogie darbieten muß für *Gottes Leben*. Diese Analogie liegt deutlich vor Augen, wenn wir den Menschen auf den Höhepunkten seines persönlichen Lebens in's Auge fassen. Wodurch ist der Mensch auf diesen Höhepunkten seiner selbst bewußt? Durch seinen Willen. Und wodurch ist das Wollen des Menschen bedingt? Durch sein Selbstbewußtsein. Dieses gegenseitige

---

könnte Jesus als unmündiges Kind oder im Schlafe oder im Tode die absolute Erkenntniß Gottes gehabt haben? Deßhalb kann ich nicht verstehen, wie Thomasius in 2, 219 so sehr betonen mag, daß der Logos, indem er die Allwissenheit ablegte, nur eine relative, nicht eine immanente göttliche Eigenschaft abgelegt habe. Das absolute Wissen um Gott ist ja jedenfalls eine *immanente* Eigenschaft des vorirdischen Logos. Würde die Möglichkeit der Lehre von der Selbstentäußerung an diesem Faden hängen, so stände es schlimm mit ihr.

ſich Vorausſetzen unſeres Willens und Selbſtbewußtſeins iſt ein die Ewigkeit des göttlichen Geiſteslebens nachbildender Schatten deſſelben. Nur ſich ſelbſt Vorausſetzen, aus ſich ſelbſt Hervorſtrömen, das iſt die Ewigkeit Gottes. Aber freilich dieſe Höhepunkte des perſönlichen Lebens ſind ſelbſt in dem kraftvollſten Geiſte doch immer nur ein ſchnell vorüberfliehender Moment. Wenn die Nacht kommt, ſo iſt das ſelbſtbewußte Wollen und das Hervorbringen des Selbſtbewußtſeins durch den Willen dahin: die Bewußtloſigkeit, mindeſtens die Verdunklung des Bewußtſeins tritt ein. Und wenn der Morgen erſcheint, ſo wacht das Selbſtbewußtſein wieder auf, ohne daß der Menſch es will. Dagegen iſt es dann den Tag hindurch Sache des Willens, ob der Menſch zur vollen Energie ſelbſtbewußter Klarheit ſich emporſchwingt oder ein Dämmerleben zwiſchen Wachen und Träumen führt. So wunderbar hat Gott das Nachbild ſeines freien Ewigkeitslebens in unſer unfreies Naturleben hineingewoben.

Daß es von der urſprünglichen Schöpferthat Gottes im Laufe der Entwicklung des Weltlebens Nachklänge giebt, lehrt uns der Blick auf das Naturleben, wie die Betrachtung der Schrift und Gemeinde. Das Hervorſprießen organiſchen Lebens aus der Oberfläche der Erde kann nach dem Eingeſtändniß nüchterner Naturforſcher nicht das bloße Erzeugniß unorganiſcher Prozeſſe ſein. Ebenſo wenig das Leben der Thiere Erzeugniß des bloß vegetativen Lebensprozeſſes. Das unorganiſche Daſein bietet für das organiſche Leben der Pflanzen und Thiere zwar die Stoffe dar, aber das Auftreten des organiſchen Prozeſſes ſelbſt weist auf ein ſchöpferiſches Eingreifen Gottes zurück. Vollends unmöglich iſt es, das Daſein ſelbſtbewußter und ſich ſelbſt beſtimmender Menſchen aus dem Walten unorganiſcher Prozeſſe oder aus der Zeugungskraft der Thiere abzuleiten. Solche Theorieen kann man nur aufſtellen, indem man gegen die Stimme des eigenen Gewiſſens und des Gewiſſens der Menſchheit ſich verſchließt, gegen jene Stimme, welche zum Beiſpiel von der eigenen Verſchuldung, alſo von der Freiheit redet und für die Verbrechen als für Thaten der Freiheit die Strafe ordnet. Man muß den Menſchen zum Thiere herabſetzen, um zu leugnen, daß die Entſtehung des Menſchen auf einem ſchöpferiſchen Eingreifen Gottes beruht. Aber auch das im-

mer neue Entstehen der Menschen weist ohne Zweifel auf ein immer neues Schaffen Gottes hin *). Endlich in Christo geschieht eine Neuschöpfung derer die an ihn glauben. Nicht als würde ein neues Ich oder eine neue seelisch-leibliche Naturbasis für das Ich gesetzt, aber es wird ein Leben aus Gott in die Natur hineingesenkt, in dessen Kraft das Ich vermag, sich in der Liebe Gotte zu übergeben und sein seelisch-leibliches Leben, statt es dem Strome der Begehrungen des Fleisches und der selbstsüchtigen Gedanken zu überlassen, in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes zu regieren. Das Alles sind Analogieen, aber freilich nur entfernte Analogieen von Gottes ursprünglicher Schöpferthat. Nicht sowohl um Schaffungen aus dem Nichts als um Einpflanzung höherer Potenzen in die vorhandenen Naturbasen handelt es sich dabei. Auch die Schaffung neuer Menschenseelen ist nicht eine Schaffung aus dem Nichts, sondern eine Einhauchung göttlichen Lebens in die von den Eltern gezeugte neue Leiblichkeit: die Seelen der Menschen sind Gottes Hauch, göttlichen Geschlechts.

Giebt es nun wohl auch von der Selbstentäußerungsthat des Logos solche entfernte Analogieen, durch welche wir dieselbe unserer Anschauung näher zu bringen im Stande sind? Die nächstliegende ist die, welche wir bei dem irdischen Jesus finden, da er vor seinem Sterben rief: Vater, in deine Hände will ich meinen Geist übergeben! (Luc. 23, 46.) Mit diesem Rufe steigt der Heiland aus der unendlichen Kraft, mit welcher sein Geist in der Tiefe seines Leidens sich stille hält, in die Ohnmacht des Todes hinab. Er hat an seinem Kreuze hängend die höchste sittliche Arbeit vollbracht, unter dem schweren Leiden an Seele und Leib den Namen Gottes zu heiligen, seinen Gerichten stille zu halten und sie für gerecht zu erklären: nun aber geht er in die Ohnmacht ein, da er seinen Geist nicht mehr selber bewahren kann. Diesem Rufe: Vater ich übergebe meinen Geist in deine Hände, wird bei der Selbstentäußerung des Logos ein ähnlicher Ruf an den Vater entsprochen haben. Der Zustand unmittelbar nach dem Tode läßt sich dem embryonischen Zustande vergleichen.

*) vgl. §. 65 2).

Aber ein ähnlicher Uebergang aus dem machtvollen Geistesleben in die Bewußtlosigkeit und Unfreiheit ist auch bei jedem Versinken Jesu in den Schlaf geschehen. Jedes Einschlafen ist eine Art von Rückkehr in den embryonischen Stand. Und die Geschichte der menschlichen Seele ist eine wohlberechtigte Parallele zu der Geschichte des Logos, weil unsere Seelen seines Geschlechtes sind. Wir selbst sind der unwiderlegliche Beweis, daß die geistige Wesenheit nicht bloß als selbstbewußte und sich selbst bestimmende, sondern auch als bewußtlose und gebundene leben und von der einen Lebensform zu der anderen übergehen kann. Aus der Nacht des Unbewußtseins taucht unsere Seele auf, in diese Nacht kehrt sie nach den Stunden des taghellen Lebens immer wieder zurück, ja auch während der Tageshelle ist immer nur ein kleiner Theil unseres geistigen Lebensschatzes vom Lichte des Bewußtseins beleuchtet, der größere Theil ist uns unbewußt*). Und in einem gewissen Maaße ist der Uebergang aus dem taghellen selbstbewußten und sich selbstbestimmenden Leben in die Bewußtlosigkeit und Unfreiheit des Schlafes unserer freien Entschließung anheimgestellt.

§. 64.

Allerdings zeigen diese Analogieen neben der Aehnlichkeit zugleich einen wesentlichen Unterschied. Daß der Herr Jesus beim Sterben nur für einen kurzen Moment in die Ohnmacht und Bewußtlosigkeit versank, wollen wir nur nebenbei berühren. Er spricht zum Schächer: heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein und zwischen das Sterben und den Hingang in das Paradies muß ja noch der von Petrus bezeugte Hingang in das Gefängniß der abgeschiedenen Geister eingereiht werden. Tiefer eingreifend ist, daß das Sterben Jesu ohne Entäußerung von dem geistigen Lebensschatze, welchen er auf seinem menschlichen Vollendungsgange sich errungen hatte, geschehen ist. Bei seinem Wiedererwachen aus den Momenten des Todtseins ist seine Erinnerung an den menschlichen Lebensgang,

*) Vergleiche hierüber Carus „Psyche; zur Entwicklungsgeschichte der Seele«.

seine darin erworbene Barmherzigkeit gegen seine Brüder, seine darin gewonnene menschliche Heiligkeit miterwacht: er ist *als Mensch* eingegangen in den Besitz seiner vorirdischen Herrlichkeit. So wird auch bei uns, wenn wir von der Bewußtlosigkeit und Ohnmacht des Todes erwachen werden, der von uns gesammelte Lebensschatz mit aufwachen, er sei gut oder böse. Nicht anders war es, so oft der Herr von seinem nächtlichen Schlafe erwachte. Dagegen die Selbstentäußerungsthat des Logos bei seiner Fleischwerdung war anderer Art. Als die Logosweseneheit in dem Kinde Jesus zum Selbstbewußtsein erwachte, so wachte weder die Erinnerung an sein ewiges Leben bei dem Vater noch der göttliche Lebensschatz, das göttliche Lebensmeer seines vorirdischen Herrlichkeitsstandes auf. Sonst wäre ja kein wahrhaft menschlicher Entwicklungsgang Jesu möglich gewesen. Hätte er sich vom Erwachen seines Selbstbewußtseins an *sofort* als den ewigen Sohn Gottes gewußt, wäre die Erinnerung an seinen himmlischen Herrlichkeitsstand helle leuchtend vor seiner Seele gestanden, wie könnte dann die Rede sein von einem wirklichen Kindesstande seines geistigen Lebens und von einem menschlichen Wandel des Glaubens, nicht des Schauens? Oder wäre sein ewiger Lebensschatz mit ihm erwacht, was würde aus seinem Nichtwissen (Marc. 13, 32) und Gehorsamlernen (Hebr. 5, 8.)? Dieß führt uns auf einen weiteren Punkt. So oft Jesus aus dem nächtlichen Schlafe zum Selbstbewußtsein zurückkehrte, knüpfte er denselben Faden des Selbstbewußtseins wieder an, welcher ihm beim Versinken in den Schlaf entsunken war, nehmlich den Faden der *menschlichen* Form des Selbstbewußtseins. Das menschliche Selbstbewußtsein befindet sich auch während der Tageshelle in einem beständigen Werden, immer von Neuem müssen wir es hervorbringen, vermögen auch in den Umkreis seiner Beleuchtung immer nur eine beschränkte Summe von Vorstellungen zusammenzufassen. Dagegen da der Logos, nachdem er Jesus geworden war, zum Selbstbewußtsein erwachte, so war es eine andere Form des Selbstbewußtseins, als die, deren er sich bei der Fleischwerdung entäußert hatte: des göttlich *ewigen* hatte er sich entäußert, zum menschlich *werdenden* erwachte er. Eben dieses Eingehen in die zeitliche Form des Selbstbewußtseins ist es, worin das Aufgeben der Allwissenheit

und der ewigen Heiligkeit wurzelte. In der ewigen Vollendetheit ihres Selbſtbewußtſeins im vorirdiſchen Stande hat die Logosweſenheit die Tiefen Gottes und das Leben des All in ewiger Vollkommenheit durchſchaut und überſchaut oder iſt allwiſſend geweſen und hat in ewiger Vollkommenheit in die Weſenheit des Vaters und den Willen des Vaters ihre Weſenheit und ihren Willen verſenkt oder iſt ewig heilig geweſen; als ſie aber ſich ſelbſt dazu beſtimmt hatte, ihr Selbſtbewußtſein nicht mehr als ein ewiges, ſondern als ein in der Zeitform ſich entwickelndes zu haben, ſo mußte ſie ebendamit auch ihr Wiſſen um Gott und die Welt und ihre Willens- und Weſensverſenkung in Gott als werdende haben oder in das Lernen des Wiſſens und des Gehorſams eingehen. Die Ablegung der Allwiſſenheit und ewigen Heiligkeit kann als ein unmöglicher Gedanke erſcheinen, aber die Sache wird klar, wenn man zurückgeht auf die Wurzel, das Selbſtbewußtſein. Mit dem allwiſſenden Ueberſchauen der Welt war aber zugleich auch das allvermögende Regieren derſelben aufgegeben und mit dieſem das Allem Gegenwärtig ſein. Nicht als wären dieſe Vermögen ſchlechtweg dahingeweſen: die Logosweſenheit war ja auf Erden dieſelbe, wie zuvor im Himmel, man kann alſo ſagen, dieſe Vermögen waren nur in den Stand der Ruhe getreten, aber in eine Ruhe, aus welcher ſie nicht in die Aktivität zurückkehren konnten, ſo lange die ſie bewegende Kraft, nehmlich das ewige Selbſtbewußtſein ſelbſt nicht als ſolches da geweſen iſt. Dazu nehme man, daß mit dem ewigen Selbſtbewußtſein des Logos auch ſein ewiges Erfaſſen der Einſtrömung des Gotteslebens in ihn von Seiten des Vaters und das Wiederhervorſtrömen des Gotteslebens aus den Tiefen des Sohnes fehlte. Das Gottesleben des Sohnes iſt nach der Schrift Reſultat ewigen väterlichen Gebens. Der Vater giebt dem Sohne ewig Leben zu haben in ſich, wie der Vater hat Leben in ſich. Aber dieſem Geben muß von Seiten des Sohnes ein Nehmen entſprechen und dieſes kann nur ein ſelbſtbewußtes ſein und das Hinnehmen der Fülle des Gotteslebens kann nur durch das ewig klare Selbſtbewußtſein und den ewigen Willen des Logos geſchehen: wenn das Selbſtbewußtſein des Logos aus ſeiner Ewigkeit in die Zeitlichkeit eingegangen iſt, ſo hat hiemit auch das

Empfangen der Fülle des Gotteslebens aus dem Vater eine Veränderung erleiden müſſen.

Eben dieſes Tiefſte, die Wurzeln der Fleiſchwerdung Enthaltende, die Selbſtbeſtimmung des Logos dazu, ſein ewiges Selbſtbewußtſein erlöſchen zu laſſen und es dann für die Zeit ſeines Erdenwandels nicht mehr als ewiges, ſondern als werdendes zu haben, das iſt es nun, was aller Analogie in unſerem Erfahrungskreiſe der Natur der Sache nach entbehren muß. Alſo ſo fern unter Begreifen ein Einordnen einer Lebenserſcheinung in die Reihe der ihr analogen Lebenserſcheinungen verſtanden wird, das ſchlechthin Unbegreifliche.

Entbehrt es aber auch der Anknüpfung im Begriffe des göttlichen Weſens? Iſt es alſo auch von den göttlichen Begriffen aus unbegreiflich? Keineswegs. Das Wunderbare, daß der Logos ſich ſelbſt dazu beſtimmt, ſein Selbſtbewußtſein erlöſchen zu laſſen und hiemit zugleich ſeiner Allwiſſenheit, ewigen Heiligkeit, Allmacht und Allgegenwart ſich zu entäußern, begreift ſich gar wohl daraus, daß er eben kein geſchöpfliches Weſen, ſondern der Gott Logos iſt. Die Abhängigkeit eines Menſchen beweist ſich nicht bloß darin, daß er nicht in eine Krafthöhe hinauf kann, die ihm Gott nicht gegeben hat, ſondern auch darin, daß er ſein Leben nicht kann aufhören machen, noch es in die Bewußtloſigkeit tauchen, ſo lange ihm Gott Leben und Bewußtſein friſten will. Wie gerne würden die Verdammten in das Nichtſein oder doch in die Bewußtloſigkeit verſinken, wie gerne von dem Letheſtrom trinken, aber ſie können es nicht! Wer ſein Leben nicht ſelbſt hervorbringt, der kann es auch nicht ſelber ſtille ſtellen. Und wer ſein Selbſtbewußtſein nur in ſehr bedingter Weiſe ſelbſt hervorbringt, kann es auch nur in ſehr bedingter Weiſe ſtille ſtellen. Wir können die Klarheit unſeres Selbſtbewußtſeins, überhaupt die Energie unſeres Seelenlebens allerdings durch die Kraft unſeres Willens ſteigern und dem entſprechend ſie andererſeits herabſtimmen, unſer Seelenleben zu einem dumpfen Träumen herunterbringen, aber das Steigern der Energie und demgemäß auch das Schwächen derſelben hat ſein göttlich geſetztes Maaß. Dagegen iſt der Logos Gott, er hat Leben in ſich wie der Vater, ſein wollendes Empfangen des aus dem Vater in ihm ſtrömenden Lebens iſt ſeines Lebens Grund, ſein

Selbſtbewußtſein iſt ſeine eigene That. Dem entſpricht, daß er ſein Selbſtbewußtſein auch kann erlöſchen laſſen. Der Logos wäre nicht allmächtig, wenn er nicht ſein ſelbſt mächtig wäre. Die Allmacht Gottes iſt zwar keineswegs als eine ſchlechthin ſchrankenloſe zu denken. Gottes Freiheit iſt nicht Willkühr. Die Schranke für die Macht Gottes iſt ſeine Heiligkeit. Er kann nicht thun, was nicht heilig, alſo nothwendig, alſo vernünftig iſt, denn er kann es nicht wollen. Aber nur die Heiligkeit Gottes iſt die Schranke ſeiner Macht. Wenn nun die Heiligkeit Gottes will, daß uns geholfen werde und wenn der einzige Weg hiezu die Fleiſchwerdung des Logos iſt und wenn die Fleiſchwerdung des Logos das vorübergehende Erlöſchen ſeines Selbſtbewußtſeins und die Wiederanknüpfung deſſelben als eines menſchlich werdenden in ſich ſchließt, ſo muß das Erlöſchenlaſſen ſeines ewigen Selbſtbewußtſeins und der Uebergang deſſelben in ein menſchlich werdendes der Macht des Logos möglich ſein. Oder ſollte Gottes Macht nicht ſo weit reichen als ſeine heilige Liebe reicht? Es iſt aber Sache der Liebe arm zu werden um reich zu machen. Dadurch bereitet ſie ſich ihren ewigen Preis. Wer vom Begriffe Gottes aus dieſe Selbſtentäußerung des Logos als unbegreiflich, als dem Begriffe Gottes widerſprechend erweiſen wollte, der müßte zeigen, daß dieſe That keine That heiliger Liebe wäre. Das wird aber Niemand zeigen können. Ja — wenn der Logos, indem er arm wird, es für immer würde, ſo daß er hernach Niemand mehr reich machen könnte, dann wäre ſeine Selbſtentäußerung keine That heiliger Liebe. Aber er gewinnt ſeinen Reichthum, ſeine vorirdiſche Herrlichkeit wieder zurück; der erhöhete Jeſus iſt mit derſelben Herrlichkeit verherrlicht, welche der vorirdiſche Sohn gehabt hat. Und zwar gewinnt er ſie zurück, nachdem er den Menſchen den Namen Gottes geoffenbart, ſühnend für ſie vor Gott geſtanden und ſich ſelbſt zum Stammvater des Lebens, zum lebendigmachenden Geiſte für ſie vollendet, durch dieſes Alles aber ihre Erfüllung mit ſeinem wiederempfangenen Herrlichkeitsleben ermöglicht hat. So kann nun Niemand ſagen, daß dieſes Wunder der Fleiſchwerdung, der Selbſtbeſtimmung des Logos, ein armes bewußtloſes Kind in Mutterleib zu werden, unmöglich ſei: im Weſen Gottes als der allmächtigen Liebe liegt ſeine Denkbarkeit. Und ebenſo wenig

als der Uebergang des Selbſtbewußten zur Bewußtloſigkeit und des Reichen zur Armuth iſt der Uebergang des Ewigen in die Zeitform und des Allgegenwärtigen in die Räumlichkeit ein Widerſpruch. Das Ewige kann ſich in das Nacheinander des Zeitlebens auseinanderlegen, denn die Gedanken des ewigen Gottes ſind es ja, welche in der zeitlichen Weltentwicklung realiſirt werden, und der zeitliche Menſch kann den ewigen Gott denken und wird ihn einſt erkennen, wie er von Gott erkannt iſt, ja er wird, obwohl in der Zeitform des Lebens, im Nacheinander bleibend, dennoch ſelbſt des ewigen Lebens theilhaftig werden. Was aber das Räumlichwerden des Allgegenwärtigen betrifft, ſo erwäge man, daß der Allgegenwärtige, obwohl er von keiner Räumlichkeit ſich faſſen läſſet, dennoch nicht allgegenwärtig wäre, wenn er nicht in allen Räumen ſein könnte, daß er alſo eben hiemit ſein Vermögen erweist, räumlich zu ſein, wenn er es ſein will. Ferner, daß unſere Seelen, obwohl Gottes Hauch und alſo an ſich unräumlich, dennoch mit unſerer Leiblichkeit als mit ihrer Organiſation unlöslich vermählt, alſo in ſo fern räumlich ſind.

§. 65.

Apollinaris, Biſchof von Laodicea, ſtellte um das Jahr 360 die Lehre auf, daß der Logos in Jeſu die Stelle der menſchlichen vernünftigen Seele*) vertreten habe. Es waren zwei Gründe, womit er dieſe Behauptung zu erweiſen ſuchte: erſtlich, wenn neben dem Logos noch eine vernünftige alſo ſelbſtbewußte Seele in Jeſu geweſen wäre, ſo wäre der Menſch Jeſus eine beſondere Perſönlichkeit neben dem Logos, nicht aber der fleiſchgewordene Logos geweſen; zweitens, die menſchliche Seele ſei ihrer Natur nach wandelbar, hätte nun Jeſus eine wandelbare Seele gehabt, ſo wäre er vor der Sünde nicht verwahrt, alſo zu unſerer Erlöſung untüchtig geweſen, denn nur durch einen unwandelbar Heiligen habe die Erlöſung der Sünder geſchehen können.

Aber es iſt klar, daß, wenn der unwandelbare Logos in Jeſu die

---

*) Des νους oder πνευμα, wovon Apollinaris als Trichotom die ψυχη unterſchied, die ihm aber die ſinnliche Seele war.

Stelle unſerer wandelbaren Seele vertreten hat, alſo eine Seele von der Art unſerer Seelen nicht in Jeſu geweſen iſt, Jeſus nicht ein wirklicher Menſch geweſen iſt. Auch giebt es mehrere Ausſprüche der Schrift, welche den Apollinaris direkt widerlegen. Johannes erzählt, daß der Herr bei Lazarus Grabe im Geiſte ergrimmete (11, 33). Der Heiland ſelbſt ruft aus: nun iſt meine Seele erſchüttert (12, 27), hernach: meine Seele iſt betrübt bis zum Tod (Matth. 26, 38), am Kreuze: Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geiſt (Luc. 23, 46). Wie ſollen dieſe Stellen erklärt werden, wenn keine wandelbare Menſchenſeele ſondern nur der unwandelbare Logosgeiſt in Jeſu war? Und wie ſollen wir den Satz des Apollinaris mit der ganzen Schilderung der wirklichen Menſchheit Chriſti vereinigen, welche wir in §. 45 f. aus der Schrift entnommen haben?

So hat die Lehre des Apollinaris der alten Kirche nur dazu gedient, ſich um ſo klarer bewußt zu werden, daß wirklich eine wahrhaft menſchliche Seele in Jeſu geweſen ſei. Man lehrte im Gegenſatz gegen den Biſchof von Laodicea, daß der Logos eine vernünftige Seele und Fleiſch aus Maria angenommen habe, hingegen daß der Logos in ſeinem Annehmen des Menſchlichen unwandelbar geblieben ſei, darin war die Kirche mit Apollinaris einverſtanden.

Wir unſererſeits haben erkannt, daß wenn der Logos, der ewig ſelbſtbewußte, allwiſſende, ewig heilige, allmächtige, allgegenwärtige ſchlechthin keiner Veränderung fähig iſt, von einer Fleiſchwerdung deſſelben, von einer wahren Menſchheit deſſen welcher der Logos iſt, oder von dem Logosſein des wirklichen Menſchen Jeſus nimmermehr die Rede ſein kann, daß aber der Herr ſelbſt und die Apoſtel keineswegs die ſchlechthinige Unwandelbarkeit des Logos, ſondern vielmehr ſeine Selbſtentäußerung von ſeiner vorirdiſchen Herrlichkeit lehren.

Dadurch erhält offenbar auch die Frage, ob neben dem Logos eine menſchliche Seele in Jeſu geweſen ſei, eine weſentlich andere Geſtalt. Daß eine wahrhaft menſchliche Seele in Jeſu war, verſteht ſich für uns von ſelbſt: er war ja ſonſt kein wirklicher Menſch. Aber die Frage iſt, ob der in's Werden eingegangene Logos *ſelbſt* dieſe menſchliche Seele oder ob *neben* dem in's Werden eingegangenen Logos noch eine beſondere menſchliche Seele in Jeſu war? Wir können uns dieſer

Frage nicht entschlagen, wenn wir uns einen deutlichen Begriff von dem fleischgewordenen Logos machen wollen.

Wir werden dieselbe in folgender Ordnung zu prüfen suchen: 1) ob eine menschliche Seele neben dem Logos in Jesu *denkbar* sei? 2) ob ein *Bedürfniß des Glaubens* vorhanden sei, neben dem in's Werden eingegangenen Logos noch eine besondere menschliche Seele in Jesu anzunehmen? 3) ob die Schrift noch von einer besonderen Seele rede, die neben dem seiner Herrlichkeit entäußerten Logosgeiste in Jesu gewesen sei? Wir werden die erste Frage verneinen müssen, aber dieses Nein soll ungiltig sein, sobald die zweite oder die dritte Frage bei redlicher Prüfung ein Ja erfordert. Christliche Theologen müssen viel lieber das ihnen Unbegreifliche glauben, als was von der Analogie des Glaubens oder gar von direkten Schriftaussprüchen bejaht wird, verneinen oder künstlich hinwegerklären; unser Denken kann irren, aber die Analogie des Glaubens und das Wort der Schrift irrt nicht. Andererseits aber gebührt es der Theologie alle Bestimmungen der kirchlichen Lehre in unbefangener Weise an der **Bibel** zu messen.

1) Dem von Apollinaris erhobenen Einwurfe, daß in Jesu neben dem Logos eine vernünftige Seele zu setzen so viel sei als zwei Ich in Christo behaupten, also den Logos und Jesum in zwei Personen zertrennen, suchte man durch die Bestimmung zu begegnen, daß der menschlichen Seele Jesu keine eigene Ichheit zukomme, sondern das Ich des Logos sei zugleich das Ich dieser Seele.

Aber ist denn eine menschliche Seele ohne eigene Ichheit eine menschliche Seele? Im embryonischen Leben und im Leben des unmündigen Kindes ist die Ichheit freilich noch nicht *erwacht*, aber doch der *Anlage* nach vorhanden und der Zeitpunkt muß kommen, wo das schlummernde Auge sich erschließt. Die Behauptung, daß die Anlage zur Ichheit in der Seele Jesu niemals zur wirklichen Entfaltung gelangt sei, schließt die Seele Jesu von der Reihe der wahrhaft menschlichen Seelen aus.

Oder darf man sagen, daß die Anlage dieser Seele zur Ichheit allerdings zur Entfaltung gekommen sei, aber das erwachende menschliche Ich sei mit dem Ich des Logos zur ununterscheidbaren Einheit

zuſammengegangen, wie die Mittelpunkte concentriſcher Kreiſe zu Einem Punkte werden?

So lange man den Logos in unwandelbarer Vollkommenheit denkt — und dieß war der Grundſatz der kirchlichen Theologie — iſt ein ſolches Einswerden des menſchlichen Ich mit dem Ich des Logos gewiß nicht möglich. Denn das menſchliche Selbſtbewußtſein iſt ein werdendes, im Auf- und Abſteigen der Klarheit ſich bewegendes, und iſt ein beſchränktes, das heißt: es kann nur für einen beſchränkten Kreis von Vorſtellungen der leuchtende Sammelpunkt ſein, das Ich des unwandelbar gedachten Logos aber iſt ein ewig klares, nie ſich verdunkelndes und iſt der leuchtende Mittelpunkt eines unendlichen Gedankenmeers.

Aber vielleicht kann ſich mit dem Ich des ſelbſtentäußerten Logos das Ich der menſchlichen Seele Jeſu zur ununterſchiedenen Einheit vermählen? Unſer pſychologiſches Wiſſen iſt ſchwerlich im Stande die Unmöglichkeit eines ſolchen Einswerdens in abſchließender Weiſe zu behaupten. Und ſo wäre ohne Zweifel dieß der Weg um die Behauptung einer menſchlichen Seele die neben dem Logos in Jeſus geweſen ſei, denkbar zu machen. Allein näher betrachtet verſchließt ſich dennoch auch dieſer Weg.

Der Logos hat ſich ſeiner vorirdiſchen Herrlichkeit entäußert: ſelbſtbewußtlos und arm ruhte die Logosweſenheit in Mariens Schooß, ſelbſtbewußtlos und arm in dem neugeborenen Jeſuskind. Dann hat ſich die Logosweſenheit entfaltet, wie ſich die Seelen unſerer Kinder entfalten: der Organismus der in ihr keimenden Kräfte entfaltete ſich und die Anlage des Selbſtbewußtſeins entfaltete ſich. Hat ſich aber der Logos nach der Schrift ſeiner Herrlichkeit entäußert und iſt Fleiſch geworden, ſo kann die Entfaltung deſſelben in Jeſu nicht anders denn wie die Entfaltung einer Menſchenſeele gedacht werden: die ihrer Herrlichkeit entäußerte, fleiſchgewordene, mit Fleiſch und Blut vermählte, von adamitiſchem Fleiſch und Blut in ihrem Soſein und Werden beſtimmte Logosweſenheit muß eine menſchliche Seele geworden ſein. Was wäre denn ſonſt aus der Logosweſenheit geworden? Es iſt ja doch nicht bloß das Ich des Logos, ſondern auch ſeine Weſenheit, ſeine Subſtanz, ſein Naturorganismus Fleiſch geworden: nich

bloß der Mittelpunkt, ſondern auch der Kreis. Wie nun aber, wenn daneben eine zweite, beſondere menſchliche Seele in Jeſu war? Wozu dieſe Doppelheit und wer kann ſie verſtehen?

Aber man denke nun auch an den erhöhten Sohn. Er iſt wieder verherrlicht mit der vorirdiſchen Herrlichkeit. Sein Selbſtbewußtſein iſt wieder ewig klar. Er iſt wieder allwiſſend. Wie iſt es nun mit der beſonderen menſchlichen Seele neben dem Logos? Die Schrift denkt die Engel nicht allwiſſend (vrgl. 1 Petri 1, 12. Eph. 3, 10), wie ſollte ſie die ſeligen Menſchen allwiſſend denken? Iſt nun alſo die menſchliche Seele des erhöheten Jeſus nicht allwiſſend? Das iſt nicht möglich: ſie iſt ja zur perſönlichen Einheit vereinigt mit dem allwiſſenden Logos. Wird ſie aber von der Allwiſſenheit des Logos durchfluthet, alſo, weil ſie des allwiſſenden Sohnes Seele iſt, über den Stand der ſeligen Menſchenſeelen hinausgerückt, was kann es dann noch für eine Bedeutung haben, daß ſie neben dem Logosgeiſte vorhanden, von ihm an ſich genommen iſt? Dringt man darauf, daß in Jeſu eine beſondere menſchliche Seele ſei, ſo muß man einen Inhalt menſchlichen Seelenlebens neben dem Geiſtesleben des Logos anzugeben wiſſen, ſonſt iſt auch das Reden von ſeiner menſchlichen Seele inhaltsleer.

2) Iſt denn alſo wirklich ein Bedürfniß des Glaubens vorhanden, neben dem ſelbſtentäußerten Logos eine aus Maria ſtammende Seele in Jeſu anzunehmen? Das iſt unſere zweite Frage.

Daß das innere Leben Jeſu auf Erden ein menſchlich niedriges, ſein Seelenleben dem unſrigen gleich, ein wahrhaft menſchliches ſein mußte, iſt gewiß. Wer nun nicht die ſchriftmäßige Lehre erkennt, daß der Logos ſich ſeiner Herrlichkeit entäußert hat, ſondern in der philoſophiſchen Vorausſetzung von der Unwandelbarkeit des Logos ſtehen bleibt, der muß freilich neben dem Logos eine beſondere menſchliche Seele ſetzen, weil er ſonſt in keiner Weiſe von Jeſu wahrer Menſchheit zu reden vermag. Hingegen wer die Selbſtentäußerung des Logos recht durchdenkt, der wird erkennen, daß der in's Werden eingegangene und mit adamitiſchem Fleiſch und Blut vermählte Logos eben damit zur menſchlichen Seele geworden iſt. Für dieſe Denkweiſe fällt dann das Bedürfniß hinweg, noch eine beſondere Menſchenſeele in Jeſu anzunehmen. Mit Recht haben die Väter dem Apolli-

naris entgegengehalten, wenn in Jesu keine menschliche Seele gewesen, so seien auch unsere Seelen nicht von ihm erlöst, denn nur der Gleiche kann für die Gleichen eintreten, Jesus war uns aber nicht gleich, wenn statt der menschlichen Seele nur der unwandelbare Logos in ihm war. Hingegen wenn der sich selbst entäußernde und fleischwerdende Logos eben damit zur menschlichen Seele ward, so fällt dieser Einwurf von selbst hinweg.

Oder ist vielleicht nur diejenige Seele eine menschliche zu nennen, welche aus elterlicher Zeugung stammt? Wer unsere Seelen von elterlicher Zeugung herleitet, der wird allerdings kaum umhin können, nur eine aus Maria stammende Seele, nicht aber den selbstentäußerten Logos als wahrhaft menschliche Seele in Jesu anzuerkennen. Hingegen wenn alle Menschenseelen durch unmittelbare göttliche Hauchung entstehen würden, so könnte Niemand sich bedenken, den in menschliche Lebensform eingegangenen Logos eine wahrhafte Menschenseele zu nennen.

Diese Frage, ob die Seelen der Menschen aus elterlicher Zeugung stammen (Traducianismus), oder unmittelbarer von Gott geschaffen werden (Creatianismus), ist bekanntlich von jeher in der christlichen Kirche verschieden beantwortet worden. Wie schwierig sie ist, das mag man von Augustinus lernen, dessen tiefsinniger Geist sich eifrig mit ihr beschäftigte aber nie zu einer Entscheidung kam. Wir Protestanten sind gewöhnlich von Hause aus Traducianer, die Meinung daß nur der Traducianismus der Schlüssel zum Verstehen der Erbsünde sei beherrscht uns, und in gegenwärtiger Zeit kommt noch die uns umgebende Atmosphäre einer philosophischen Denkweise hinzu, welcher Alles, worauf sich das weitschichtige Wort „Dualismus" anwenden läßt, ein Schrecken ist. Da sollte uns diese Thatsache, daß der Entdecker der Schriftlehre von der Erbsünde — denn so kann man den Augustin immerhin nennen — des Creatianismus niemals loswerden konnte, um so behutsamer machen. Wie harmonisch mußte die traducianische Anschauung dem Augustin erscheinen mit seinem Satze, daß in Adam Alle zu Sündern und Verdammten geworden seien; und dennoch sah er sich verhindert, die Seelen aus der elterlichen Zeugung herzuleiten.

Die heilige Schrift gibt keinen unmittelbaren Entſcheid über die Entſtehungsweiſe der Seelen der Kinder Adams. Die Sabbathruhe Gottes (Gen. 2, 1 f.) iſt freilich ein entſchiedener Proteſt gegen die Lehre, daß die Erhaltung der Welt genau geſprochen eine beſtändige Schöpfung ſei — eine Lehre, wodurch überdieß das Geſchaffenſein der Welt, die Freiheit der perſönlichen Geſchöpfe, die Sünde, die Schuld zum bloßen Scheine herabgeſetzt würden. Allein neben dem Worte von der Sabbathruhe Gottes gilt auch das andere „mein Vater wirket bisher" (Joh. 5, 17). Der Gott der Bibel iſt nicht der Gott des Deismus, ſondern ein Gott, deſſen Lebendigkeit in beſtändigem Wunderthun ſich zu erkennen giebt (Wunder-Schaffungen innerhalb des Geſchaffenen), ein Gott der Gebete erhört, nur ſein beſtändiges Fortwirken in der Welt iſt es, wodurch er gegenüber von dem Gewimmel und Getümmel unſerer freien Handlungen der Weltregent bleibt, ja er iſt ein Gott, welcher in Chriſto die erſtorbene Menſchheit neu ſchafft und die in Chriſto neu Geſchaffenen täglich erneuert. Aus der Sabbathruhe Gottes kann alſo der Creatianismus oder die Lehre, daß Gott täglich Millionen von Seelen ſchaffe, nicht widerlegt werden. Noch weniger durch Verweiſung auf das Entnommenſein der Eva aus Adam, denn es iſt in Gen. 2, 21 ff. nicht geſagt, daß auch ihre Seele aus Adams Seele entnommen ſei. Paulus aber blickt in 1 Cor. 11, 8 nur eben auf die moſaiſche Stelle zurück. Daß ferner alle Menſchen aus Adams Blute ſtammen und ein Levi zuvor in eines Abraham Lenden war, bleibt auch beim Creatianismus feſt (Apg. 17, 26. Hebr. 7, 10). Nur die Stellen der Schrift, welche die gute oder ſchlimme ſittliche Art der Kinder von der ſittlichen Art der Eltern ableiten, erregen einen traducianiſchen Schein. Aber auch nur einen Schein. Ein richtig entwickelter Creatianismus kann die bibliſche Lehre von der Fortpflanzung der ſittlichen Beſchaffenheit von den Eltern auf die Kinder völlig verſtehen. Ja die bibliſche Betonung des Leibes und der Glieder als des Sitzes der Sünde läßt ſich gerade dann am beſten begreifen, wenn (nicht in Adam ſelbſt, aber in den auf dem Wege der Zeugung entſtehenden Adamiten) vom Leibe die Befleckung der Seele ausgeht. Man erfaſſe nur die Vermählung von Seele und Leib in der ganzen Innigkeit gegenſeitiger

Durchdringung und Durchwirkung, in welcher sie von der heiligen Schrift dargestellt wird. Vergeblich beruft man sich ferner für die Zeugung der Seelen aus den Eltern auf den Satz, daß nur wenn in Adam der Keim auch unserer Seelen enthalten war, seine Schuld zugleich die unserige sei. Von einer Verschuldung in Adam sagt weder unser Gewissen noch die Schrift: die Verschuldung der noch nicht Geborenen ist so entschieden gegen Ezech. 18, 14—20. Röm. 4, 15 b und 5, 13, daß auch Eph. 2, 3 nicht dahin gedeutet werden darf*). Also nirgends ein Boden in der Schrift, auf welchem der Traducianismus sicheren Fuß fassen könnte. Andererseits kann aber auch die creatianische Lehre nicht unmittelbar aus ihr erwiesen werden. Stellen wie Hiob 33, 4. Jes. 42, 5. 57, 16. Sach. 12, 1 schließen nur einen deistisch geistlosen Traducianismus aus, nicht einen solchen, der Gottes Wirken mit dem menschlichen Zeugen in eins zu fassen weiß, in Hebr. 12, 9 aber handelt es sich nicht um den Gegensatz elterlichen Zeugens des Leibes und göttlichen Zeugens der Seelen, sondern um den Gegensatz elterlicher Zeugung des natürlichen und göttlicher Zeugung des geistigen und geistlichen Lebens, wobei die Frage, ob das natürliche Leben der Seele elterliche oder göttliche Zeugung sei, unentschieden bleibt.

Die Aussprüche der Schrift führen uns also nur so weit, daß das göttliche Schaffen der Seelen nicht behauptet werden darf in einer Weise, welche dieselben von den Einflüssen der aus den Eltern stammenden Leiblichkeit isoliren, und das elterliche Zeugen der Seelen nicht in einer Weise, welche das göttliche Einwirken auf den elterlichen Akt ihrer Erzeugung ausschließen würde. Ein Nebeneinander der traducianischen und creatianischen Anschauung ist es, was wir auch bei den geistvollsten unserer jetzigen Dogmatiker finden**). Sie

*) Der Zorn Gottes, das heißt die Verfinsterung seines Angesichtes, die Entziehung seines Lebensgeistes, ergeht über alle Sünder, weil Gottes Geist in den Sündern nicht wohnen kann, und weil wir Sünder sind von Natur, sind wir auch Kinder des Zorns von Natur, ob wir uns nun verschuldet haben oder nicht. Hieraus erklären sich auch Stellen wie Röm. 5, 18 f.

**) Wogegen Delitzschs entschiedene Behauptung, daß nur der Traducianismus biblisch sei (Psychologie S. 76 ff.), genauerer Prüfung nicht

erweiſen das Recht des Traducianismus aus der erfahrungsmäßigen ſeeliſchen Aehnlichkeit zwiſchen Eltern und Kindern, das Recht des Creatianismus aus der nicht minder gewiſſen Erfahrung, daß in den Kindern ſich oft geiſtige Eigenthümlichkeiten und Gaben zeigen, welche weder im Vater noch in der Mutter vorhanden waren.

Wir haben hiemit ſchon Alles erreicht, deſſen wir für unſeren Zweck bedürfen, nehmlich: es liegt kein ſchriftmäßiges Recht vor zu dem Satze, daß unſere Seelen aus unſeren Eltern ſtammen, alſo Jeſu Seele nur dann eine menſchliche war, wenn ſie aus Maria ſtammte.

Allein wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. So bald man näher unterſucht, wie doch die Zeugung der Seelen durch die Eltern gedacht werden ſoll, ſtellen ſich die größten Schwierigkeiten dar. Soll etwa der leibliche Saame der Eltern wie das Leibesleben des Kindes, ſo auch ſein Seelenleben hervorſproſſen laſſen? Das iſt die Theorie materialiſtiſcher Naturforſcher, aber eben deßwegen eine der Schrift und dem Gewiſſen durchaus widerſtreitende Theorie. Sie macht das leibliche Leben des Menſchen nicht bloß zur Wohnungsſtätte und vermittelnden Organiſation ſondern zur Wurzel des geiſtigen Lebens. Wer will dann noch die Conſequenz abwehren, daß, wie das embryoniſche Seelenleben Erzeugniß des embryoniſchen Leibeslebens, ſo das zur geiſtigen Reife entwickelte Seelenleben Erzeugniß des zur Reife entwickelten Leibeslebens ſei? Die Schrift iſt dann im Irrthum, indem ſie die Seele als eine beſondere Weſenheit behandelt, ſie zum Streite wider die Begehrungen des Leibes auffordert, von ihrer Freiheit und Verſchuldung redet. Die Gemeinſchaft der Seele mit Gott dem Geiſte in ewiger Liebe iſt dann ein Traum. So wenig der aus Staub gebildete Leib des Menſchen, ehe Gott den Geiſt des Lebens darein gehaucht hat, der Schrift ſchon für den Menſchen gilt, ſo wenig kann ihr der Saamen des neuen Leibes für ſich allein der Saame

---

Stich hält. Die von ihm angeführten Gründe ſind im Obigen berückſichtigt. Belehrend iſt ſeine Zuſammenſtellung des dogmengeſchichtlichen Materials. Sie weist unter den Creationern namentlich auch Brenz nach, bekanntlich einen der bedeutendſten Theologen der lutheriſchen Kirche.

des neu entstehenden Menschen sein. Somit kann in der Theologie nur von der anderen Form traducianischer Lehre geredet werden, nehmlich daß die neben der leiblichen Geschlechtsvereinigung der Eltern hergehende Vereinigung der männlichen und weiblichen Seele in der Liebe den Keim einer dritten Seele aus sich entlasse. Aber welche Schwierigkeiten stellen sich auch dieser Vorstellung in den Weg! Die Schrift deutet wohl bei Gott auf ein freies wollendes Hauchen seiner Geistesweisenheit, wodurch er den Sohn zeugt, den Geist haucht, sodann auf ein anders geartetes Hauchen, womit er den aus Erde gebildeten Leib Adams beseelt hat: der Traducianismus aber denkt an ein von Menschen geschehendes, unfreiwilliges, den Eltern unbewußtes menschliches Hauchen einer Menschenseele. — Man erwäge hiebei auch, bei wie Vielen die Geschlechtsvereinigung nicht in geistig-seelischer Liebe, sondern nur in fleischlich-seelischer Begierde geschieht. — Wenn die Versicherung der neueren Physiologie richtig ist, daß die Geschlechtsvereinigung der Eltern und die wirkliche Befruchtung des Weibes durch einen Zeitraum von Stunden oder gar von Tagen geschieden sei *), so liegt auch hierin gegen diese Form des Traducianismus ein Bedenken, welches schwer zu überwinden sein wird.

So ist ohne Zweifel die Lehre die richtige, daß für die Entstehung jeder neuen Menschenseele sich das in Gen. 2, 7 bezeugte göttliche Einhauchen von Geist des Lebens in die Leiblichkeit wiederhole und den Eltern nur die Erzeugung des leiblichen Lebens zufalle, in welches Gott aus *seiner* Lebensfülle den Lebensgeist haucht.

Dem richtig verstandenen Rechte des Traducianismus wird dabei sein volles Genüge geschehen, wenn wir sagen, daß der Schöpfer die Seele in Harmonie schafft mit dem Leibe, für welchen er sie schafft, daß die Vermählung von beiden nicht erst im Verlaufe des embryonischen Lebens, sondern in demselben Augenblicke geschieht, in welchem die selbstständige Entwicklung des leiblichen Keimes im Schooße der Mutter beginnt, endlich daß von dem Momente der Vermählung an das leibliche Leben durch die Seele und das Seelenleben durch das leibliche vermittelt und gestaltet wird. Aus dem zweiten und dritten

*) vgl. z. B. Carus Psyche und Burdachs Anthropologie.

dieſer Punkte erklärt ſich die Fleiſchlichkeit aller Seelen der von Adam Geborenen.

Es wird alſo in keiner Weiſe der Analogie des Glaubens widerſprechen, wenn wir ſagen, daß neben dem ſelbſtentäußerten Logos eine beſondere aus Maria ſtammende Seele in Jeſu nicht anzunehmen ſei, ſondern der Logos ſei, indem er in's Werden eingieng und Fleiſch wurde, zur menſchlichen Seele geworden, wie Geiſt des Lebens von Gott gehaucht in die von Gottes Wunderkraft aus Staub bereitete Leiblichkeit zu Adams Seele, und wie Geiſt des Lebens von Gott gehaucht in die von unſeren Eltern gezeugte Leiblichkeit zu unſerer Seele wurde. Die Leiblichkeit aber, zu deren Seele der Logos wurde, indem er in's Werden eingieng und ſich mit ihr vermählte, war durch den heiligen Geiſt in Marieens Schooße gezeugt.

Man erwäge zugleich die Schwierigkeit, in welche die traducianiſche Lehre rückſichtlich der übernatürlichen Empfängniß den Chriſtologen bringt. Der Traducianismus ſagt, daß *unſere* Seelen das *gemeinſchaftliche* Erzeugniß aus der männlichen und weiblichen Seele unſerer Eltern ſeien; aber Chriſtus hat ja keinen menſchlichen Vater gehabt, wie ſoll nun, wenn ſeine der Vorausſetzung nach noch beſonders neben dem Logos beſtehende Seele nur aus *Maria* ſtammt, ſeine Seele eine wahrhaft menſchliche ſein? Die *Leiblichkeit* des Kindes liegt in der Mutter, dem Vater fällt nur die Erregung des weiblichen Keimes zur ſelbſtſtändigen Entwicklung zu, aber kann es ſich der Traducianismus in dieſer Weiſe auch bei der Seele denken? — Für unſere Anſchauungsweiſe fällt auch dieſe Schwierigkeit von ſelbſt hinweg.

3) So bleibt uns nur noch die dritte Frage übrig, ob etwa die Schrift in einzelnen direkten Ausſprüchen auf eine beſondere Seele hindeute, welche neben dem in's Werden eingegangenen Logos in Jeſu geweſen wäre?

Klar und gewiß iſt, daß in Joh. 11, 33. 12, 27. Matth. 26, 38. Luc. 23, 46 von der vernünftigen menſchlichen Seele Jeſu geredet wird. Aber die Frage iſt, ob von einer Seele, welche neben dem in's Werden eingegangenen Logos vorhanden war, die Rede ſei. Und dieſe Frage wird jeder Unbefangene verneinen müſſen. Wer wollte doch

im Ernſte dem Texte die Meinung unterſtellen, daß der Heiland am Grabe des Lazarus ergrimmt, bei dem Geſpräch mit den Griechen erſchüttert und in Gethſemane bis zum Tode betrübt geweſen ſei in ſeiner menſchlichen aus Maria ſtammenden Seele, wogegen der Logos, alſo das ſelbſtbewußte und das ganze Weſen Jeſu durch ſeinen Willen regierende Ich, von dieſen Erſchütterungen nicht betroffen worden? Was für eine Einlegung wäre dieſe Auslegung! Und wie gänzlich würde ſie den Ernſt von Jeſu Seelenkampf in Schein auflöſen! Oder wer wollte behaupten, die vom Logos unterſchiedene aus Maria ſtammende menſchliche Seele ſei es geweſen, welche Jeſus ſterbend in die Hände des Vaters übergeben habe, der Logos aber ſei vom Tode unberührt geblieben? Dann kann uns der Tod Jeſu Nichts helfen. (Man denke an Luthers oben angeführtes Wort, daß wenn der Heiland nur nach ſeiner menſchlichen Natur gelitten hätte, er ihm ein ſchlechter Heiland wäre.) Und dann konnte der Logos die von ihm angenommene Seele ſelbſt bewahren.

So erhellt gerade aus dieſen Stellen auf entſcheidende Weiſe, daß der Logos ſelbſt, indem er in's Werden eingieng und ſich mit adamitiſchem Fleiſch und Blut vermählte, zur menſchlichen Seele oder zum menſchlichen Geiſte wurde *). (Denn die Seele des Menſchen iſt eine geiſtige Seele: Geiſt heißt ſie in der Schrift um ihres Urſprungs willen, denn ſie iſt Geiſt des Lebens aus Gott Gen. 2, 7, Seele heißt dieſer Geiſt als eingegangen in menſchliche Leiblichkeit und deßwegen vom Leibesleben aus beſtimmt.)

---

*) Liebner ſtreitet in ſeiner Chriſtologie S. 338 ff. gegen die Lehre von einer Umſetzung, Verwandlung des Logos in einen Menſchen: die Schrift zeige bei aller Betonung der wahren Menſchheit Chriſti einen großen Ueberſchuß von Ueberadamitiſchem in ihm. Daß unſere Theorie von dem Vorwurfe nicht getroffen wird, dieſes Ueberadamitiſche in Jeſu zu verkennen, iſt aus dem Capitel über „die göttliche Herrlichkeit Jeſu auf Erden“ klar und wird in dem nun folgenden Capitel abermals erhellen. Liebner rechnet freilich zu dieſem Ueberadamitiſchen auch dieß, daß Jeſus nur habe verſucht werden, nicht aber wirklich ſündigen können S. 293 ff., darin aber hat er die Schrift und die Analogie des Glaubens wider ſich, obwohl auch Thomaſius 2, 121 dieſe Vorſtellung theilt. Vgl. unſeren §. 68.

Als Johannes schrieb: der Logos ward Fleisch (Joh. 1, 14), so wollte er damit offenbar nicht den Gedanken aussprechen: der Logos, indem er selbst in unveränderter ewiger Vollkommenheit blieb, nahm einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele an sich in persönlicher Vereinigung. Jeder, welchem es Gewissenssache ist, die Schriftworte in ihrem ursprünglichen Sinne verstehen zu lernen, wird dieses eingestehen. Ebenso wenig freilich will der Apostel sagen: der Logos ward ein Leib (σωμα). Wohl aber: der Logos ward durch Annahme von menschlichem Fleisch und Blut, sich begebend in das Bestimmtsein von Fleisch und Blut, zu einer menschlichen, in wahrhafter Menschenweise und menschlicher Niedrigkeit lebenden Wesenheit. Die Christen bekennen nach 1 Joh. 4, 2 Jesum als den im Fleische gekommenen Christus (während die Irrlehrer den Jesus und den Christus für zwei verschiedene Persönlichkeiten erklärten 2, 22): Christus, der Sohn Gottes, der Logos, welcher von Anfang war, ist gekommen im Fleisch, in Annahme von Fleisch und Blut, und indem er von diesem Aeußeren auch sein Inneres bestimmt werden ließ, so „ward er Fleisch": eine mit menschlichem Fleisch und Blut vermählte, menschlich geprägte, wahrhaft menschliche Wesenheit.

Diesem Johanneischen Worte: Christus ist im Fleische gekommen, entspricht das pauliniſche: welcher ist geoffenbaret im Fleische (der ist gerechtfertigt im Geiste), und: Gott hat seinen Sohn gesandt in Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde, ebenso das Wort des Hebräerbriefs: da nun die Kinder (die von Gott seinem Sohne übergebenen Kinder) Blutes und Fleisches theilhaftig geworden sind, so hat auch er selbst gleicherweise dasselbe angenommen (1 Tim. 3, 16. Röm. 8, 3. Hebr. 2, 14). Von einer Seele, welche der Sohn Gottes angenommen, ist in diesen seine Menschwerdung besprechenden Stellen nicht die Rede. Daß diese bei dem Fleische, in welchem Gott seinen Sohn gesendet, und bei dem Blut und Fleisch, das er angenommen, mit gedacht sei, wäre eine willkührliche Versicherung. Vielmehr führt die Vergleichung von Röm. 7, 23. 24 und 8, 13*) bei gründlicher Erwägung des

*) „in meinen Gliedern. Aus dem Leibe dieses Todes. Wenn ihr durch den Geist die Geschäfte des Leibes tödtet ꝛc.

innigen Zusammenhanges der betreffenden Verse auf die Ueberzeugung, daß Paulus auch in 8, 3 statt „Fleisch" „Leib" schreiben konnte. Auch bei Hebr. 2, 14 kann man unter dem „Blut und Fleisch", weil es von den „Kindern" unterschieden wird, nur die leibliche Seite des menschlichen Wesens verstehen. Aber indem das göttliche Geistesweſen, welches sich mit Fleisch und Blut vermählte, wie Gott unsere gottebenbildlichen Seelen mit Fleisch und Blut vermählt, sich nach der Weise der für uns bestehenden Gottesordnung in die Bestimmbarkeit durch Fleisch und Blut begab, so ward es selbst zu einem wahrhaft menschlichen Geistesweſen. Vermählt mit Fleisch und Blut, dem Charakteristischen des menschlichen Wesens, und kraft der Vermählung dadurch bestimmt kann nun der Logos ein „fleischgewordener" heißen. Sein göttliches Geistesweſen ist verhüllt in der Niedrigkeit des Fleisches, welches zu seiner Organisation geworden ist und dessen Gepräge es trägt, bis aus der Auferstehung der aus Davids Saamen Geborene nach dem sein Inneres bildenden Geiste der Heiligkeit mächtig erwiesen wird als Gottessohn (Röm. 1, 4) und also gerechtfertigt wird im Geiste (1. Tim. 3, 16), indem der Geist der Heiligkeit nicht kann vom Tode gehalten werden (Apg. 2, 24), nachdem freilich auch schon während seines irdischen Wandels alle die Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit, die man an ihm schaute, dem Glaubensauge seine Rechtfertigung im Geiste gewesen war. Die Tödtung am Fleische war das letzte Mal, daß der Geist die Macht des Fleisches spüren mußte, indem auch der Geist des Getödteten eines Belebtwerdens bedürftig war, aber sofort gieng er im Geiste mit machtvoller Wirkung zu den Geistern im Gefängniß hin, und nachdem sein Geist in der Auferstehung sein Fleisch sich gleichförmig gemacht, so wird uns nun durch die Auferstehung Christi, durch die geistleibliche Verklärung des Herrn in der Taufe das Heil zu Theil. Wie früher das Fleisch dem Geiste, so hat nun der Geist dem Fleische das Gepräge aufgedrückt (1 Petri 3, 18—22).

Cap. 2.

Die Lebensentwicklung des Sohnes von der Fleischwerdung bis zur Verherrlichung.

§. 66.

Der Vater giebt ewig dem Sohne Leben zu haben in sich wie der Vater hat Leben in sich; darum ist der Sohn Gott. Eben darum die Lebensquelle der Welt. In demselben Grunde ruhet seine Allwissenheit, sein allmächtiges Regieren der Welt, sein Gegenwärtigsein bei aller Welt.

Der Sohn seinerseits empfängt, nimmt hin die Fülle des Lebens, welche der Vater in sein Lebenscentrum niederlegt und strömt es aus diesem Centrum hervor. Und er will es nur haben aus dem Vater und für den Vater, er versenkt es ewig in den Vater, das ist seine ewige Heiligkeit.

Aber der Logos wird Fleisch. Er bestimmt sich, sein ewiges Selbstbewußtsein und sein ewiges Wollen erlöschen zu lassen, um es als menschlich sich entwickelndes, arbeitendes zu seiner Zeit und nach Maaßgabe der Reife und Kräftigkeit des leiblichen Organismus, mit welchem er sich vermählt, wieder anzuknüpfen.

Hiemit ist gegeben, daß das ewige Einströmen der Lebensfülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines irdischen Wandels stille steht. Wo kein Hinnehmen ist, da ist kein Geben, der bewußtlose aber und der nur in der Beschränktheit menschlichen Selbstbewußtseins und Wollens einhergehende Sohn kann ja nicht den unendlichen Lebensstrom des Vaters von ihm hinnehmen.

Nun lebt der Sohn durch den Vater, wie der Jünger des erhöheten Heilandes durch den Heiland lebt. Der Vater ist im Sohne, auch auf Erden, aber der Sohn kann das Leben des Vaters nicht mehr in jedem Momente in seiner unendlichen Fülle in sich fassen, sondern nur Welle um Welle, wie die Jünger Jesu auch nur tropfenweise den Lebensstrom des erhöheten Jesus trinken können.

Allein wenn gleich der Logos nach seiner Fleischwerdung nicht

mehr das ewige Selbſtbewußtſein und Wollen hat, ſo iſt es doch dieſelbe Logosweſenheit nach der Fleiſchwerdung wie zuvor. Wie es bei uns dieſelbe Seelenweſenheit iſt, welche jetzt in dieſer irdiſchen Beſchränktheit lebt und einſt in der Freiheit des ewigen Lebens leben wird.

Dieſe Dieſelbigkeit der Weſenheit des Sohnes vor und nach der Fleiſchwerdung iſt es, worauf die Erhabenheit Jeſu auf Erden über alle Menſchen und Engel beruht, während das Verwandeln der göttlichen Form des Selbſtbewußtſeins und Wollens in die menſchliche Form des Selbſtbewußtſeins und Wollens und die hiemit gegebene Stilleſtellung der Einſtrömung der unendlichen Lebensfülle des Vaters in den Sohn es iſt, worauf die Gleichheit des irdiſchen Jeſus mit allen irdiſchen Menſchen ruht.

Aus der Beachtung dieſer beiden Momente geht das Verſtändniß der irdiſchen Lebensentwicklung des fleiſchgewordenen Logos hervor. Der Zweck des jetzigen Capitels iſt dieſer, die im zweiten Abſchnitte nach der Schrift gezeichnete Geſtalt unſeres auf Erden lebenden Herrn aus ihrer Wurzel, nehmlich aus dem Weſen Jeſu als des fleiſchgewordenen Logos hervorſproßen zu ſehen.

Zuvor aber wird noch folgende Bemerkung geeignet ſein. Unſere Unterſcheidung zwiſchen der Weſenheit (Subſtanz) des Geiſtes und zwiſchen ſeiner Selbſtbethätigung in ſich ſelbſt Fühlen, in Wiſſen ſeiner ſelbſt, in Wollen ſeiner ſelbſt, in Wiſſen deſſen was außer ihm iſt und Wirken darauf, dieſe Unterſcheidung gehört zu den Grundvorausſetzungen aller Erkenntniß des Geiſtes. Man hat freilich in neuerer Zeit oft genug verſichert, daß das Reden von einer geiſtigen Subſtanz veraltet ſei: der Geiſt ſei nur ein ſich Setzen und ſich Wiſſen, nicht eine Subſtanz. Dann iſt es natürlich Thorheit, wenn wir von einer des Selbſtbewußtſeins entäußerten Logosweſenheit reden. Aber es genügt gegen dieſen idealiſtiſchen Begriff des Geiſtes ſchon die einfache Erfahrung, daß die Seele des Menſchen iſt, ehe ſie ſich fühlt und weiß und ehe ſie wirkt, und daß Krankheitszuſtände des Leibes vorkommen, wo die Seele nicht mehr thätig iſt, wenn aber die leibliche Geſundheit wiederkehrt, ſo iſt ſie wieder dieſelbe, welche ſie vor der Krankheit war. Sie hat von der Zeit der Krankheit vielleicht ſchlecht-

hin keine Erinnerung, ein Beweis, daß sie bewußtlos war, aber jetzt bricht wieder ihr Leben hervor. Auch erkennt jedes tiefere psychologische Nachdenken, daß die Seele immer (an Gutem und Bösem) viel reicher ist, als was ihr in jedem Augenblick in's Bewußtsein tritt und Gegenstand ihrer Bethätigung ist. Ein sich Setzen und sich Wissen ohne eine sich setzende und wissende Wesenheit ist aber überhaupt ein Ungedanke. Deßwegen giebt es auch keinen schlechteren Vertheidiger der Lehre vom Geiste gegen den Materialismus als diesen Idealismus, denn, nachdem er die selbstständige Geistesweſenheit geleugnet hat, bleibt nur das leibliche Leben als dasjenige übrig, worauf man das geistige Leben als auf seine Quelle zurückführen kann. Die Idealisten der neueren Philosophie müssen entweder diesen Idealismus aufgeben und sich zu einer geistigen Wesenheit bekennen oder den Philosophenmantel des Idealismus ablegend in der Blouse des Materialismus erscheinen, was sie ja auch zum guten Theile schon thun.

§. 67.

Die Seelen der Menschen sind nach der Erfahrung in ihrer natürlichen Ausstattung vielfach verschieden, die einen auf tiefe und umfassende Intelligenz, andere auf nächtiges Streben und Wirken, andere auf tiefes, inniges, stilles Gemüthsleben, andere auf künstlerisches Darstellen ihres inneren Lebens angelegt, wieder andere sind flach, beschränkt, von geringer Energie ꝛc.

Wenn nun der Logos in's Werden eingeht und sich mit Fleisch und Blut vermählt, welcher Art wird die natürliche Anlage dieser Seele sein? Ruht dieselbe Wesenheit, durch welche und zu welcher Alles was ist geschaffen ist, und in welcher alle persönlichen Wesen ihr Licht haben, in Marieens Schooß, so muß dieser embryonischen Seele eine schlechthin universelle Begabung, die Anlage zu einer unbeschränkten Genialität inne wohnen. Und zwar nach allen Strahlungen des Seelenlebens.

Es giebt Menschen, welche den Geist der verschiedenartigsten Zeiten und Seelen verstehen, die verschiedenartigsten Lebensanschauungen und Gemüthsstimmungen in sich reproduciren, vielleicht sogar lebendig und naturwahr darstellen können. Diese reiche Befähigung gewöhnlicher

Menſchen kann dazu dienen, die unbeſchränkte Univerſalität der Begabung der Seele Jeſu uns zu verdeutlichen. Dem menſchgewordenen Logos konnte nichts Menſchliches fremd ſein, weil er die Quelle war, aus welcher alle Geiſtesgaben der Menſchheit ſtrömen und alle Menſchenſeelen das Leben haben.

Schon in dieſem Sinne mußte der fleiſchgewordene Logos, weil er der fleiſchgewordene Logos war, nicht ein Menſch ſein wie andere Menſchen, ſondern „des Menſchenſohn".

Freilich verſteht es ſich von ſelbſt, daß Jeſus nicht alle in ihm liegenden Gaben entwickelt hat. Der Beruf, den er in ſich erkannte, war, der religiös ſittliche Erneuerer der Menſchheit, vielmehr der Offenbarer des Vaters, der Hoheprieſter und der Stammvater des Lebens für die Menſchheit zu werden. Gegenüber von dieſem Berufe, die Lebenswurzel der Menſchheit zu erneuern, wäre jede andere Beſchäftigung als die mit dem Vater im Himmel, mit dem Herzen der Menſchen und mit der im alten Teſtamente niedergelegten, durch Jahrtauſende ſich hinziehenden Offenbarung Gottes, Tändelei geweſen. Schon mancher weltgeſchichtliche Mann unter den gewöhnlichen Menſchen hat nicht Zeit gehabt den Reichthum ſeiner Naturgaben zur allſeitigen Entwicklung zu bringen. Und doch war ſeine Arbeit Nichts gegen die auf welche Jeſus ſich bereitete.

Während aber die Begabungen Jeſu für weltliches Wiſſen oder Wirken oder Darſtellen unentwickelt blieben, ſo geſchah die Entwicklung der Gemüthsbegabung, welche im Grunde die wunderbarſte von allen iſt, von ſelbſt durch die Arbeit der perſönlichen Heiligung und durch die Beſchäftigung mit dem Herzen der Menſchen. Jede Menſchenſeele iſt ein eigenthümliches, nie völlig ſo wiederkehrendes Leben, ſo ſehr die Sünde und durch ſie herbeigeführte Rohheit die Ausgeſtaltung der Eigenthümlichkeiten hemmt. Jeſus aber konnte jede Menſchenſeele die ihm begegnete in ihrer Eigenthümlichkeit verſtehen. Der Täufer in der Wüſte wie die Freude der Hochzeitleute, der Felſenmann Petrus, der Feuergeiſt des Johannes wie die Einfalt der Kindesſeelen und der Jüngerin die ihre Liebe in eine köſtliche Salbe legt — alle waren ihm in gleicher Weiſe klar; auch bei jenem ſelbſtgerechten Jüngling heißt es dennoch, Jeſus ſah ihn an und liebete ihn

(Marc. 10, 21). Hinwiederum mußte jede Menſchenſeele, die Jeſu begegnete ihn lieben, ſchon durch einen natürlichen Zug des Herzens, wenn anders das innere Auge geöffnet und der Sinn nicht durch die Liebe zum Argen mit Widerwillen gegen den Heiligen erfüllt war. Wer Alle verſtehen kann, der kann auch Allen Etwas geben, zu dem müſſen darum auch Alle einen Zug des Herzens haben.

§. 68.

Nicht minder zeigt die Erfahrung einen großen Unterſchied in der religiöſen Naturanlage der menſchlichen Seele. Es giebt Menſchen, die von Natur ein Heimweh nach dem Vater im Himmel haben, und es giebt Menſchen, die von Natur weltſeliger angelegt ſind. Nicht als ob irgend einer gottebenbildlichen Seele gar keine Sehnſucht nach Gott einwohnen könnte oder als ob irgend ein vom Fleiſch geborener Menſch keinen Zug hätte ſich an der Kreatur genügen zu laſſen, aber der Zug nach Gott iſt in der einen Seele mächtiger, in der anderen ſchwächer. Dieſelbe Verſchiedenheit kehrt wieder in Betreff der ſittlichen Naturanlage. Es giebt einen natürlichen Adel der Seele, kraft deſſen manchen Menſchen von Hauſe aus das Gute als ſchön, das Böſe als häßlich erſcheint. Sie haben für manche Verſuchungen kaum einen Anknüpfungspunkt in ſich, merken Nichts von Gelegenheiten zum Böſen, welche Anderen verführeriſch werden, gehen harmlos, arglos an Gruben vorüber, in welche Jene hinunterſtürzen. Nicht als ob dieſe edlen Naturen nicht gleichfalls ihre ſchwache Seite und ihren Kaufpreis hätten; was vom Fleiſche geboren iſt, das iſt Fleiſch, ob nun die angeborene Macht des Fleiſches in groben oder feinen Netzen die Seele gefangen hat, und wenn es zum Kampfe mit dem Verwickeltſein im Netze kommt, ſo bringt es auch die edelſte Seele nicht weiter als bis zu jenem ſiegloſen Ringen, von welchem Paulus in Röm. 7, 14 ff. ſchreibt *). Aber die aus der Wahrheit ſind

*) Daß in Röm. 7 nicht von dem wiedergeborenen ſondern von dem natürlichen Menſchen die Rede iſt, aber freilich von dem edelſten unter den natürlichen Menſchen, läßt ſich aus dem ganzen Zuſammenhange des Capitels deutlich erweiſen.

mühen ſich ab in dem Streit und hören auf die Stimme Gottes, die nicht aus der Wahrheit ſind geben ſich willig dem Zuge des Fleiſches hin.

Dieſer natürliche Adel der Seele und das Heimweh nach dem Vater mußte bei Jeſu als dem fleiſchgewordenen Logos in unvergleichlicher Stärke vorhanden ſein. Nach ſeinem Fleiſche gezeugt, nicht durch den Willen eines Mannes und nicht in Erregung des Fleiſches, ſondern durch den Hauch des heiligen Geiſtes im Schooße einer edlen und durch die gnadenreiche Heimſuchung Gottes auch für die Zeit ihrer Schwangerſchaft innerlich geweihten Jungfrau war Jeſus ohne Befleckung von Seiten des Fleiſches geboren. Aber zu dieſem Negativen der Unbeflecktheit kam das Poſitive des höchſten natürlichen Adels der Seele, weil er der in's Werden eingegangene Logos war. Aus dieſer unvergleichlichen Gottinnigkeit und Tiefe, aus dieſer Zartheit, Reinheit und Schönheit, welche der Seele Jeſu von Natur zukam, läßt ſich verſtehen, wie das Kind Jeſus trotz der Erziehungsfehler, welche bei ſeinen Eltern nicht ausbleiben konnten, dennoch ohne Sünde blieb. Das iſt ja wirklich ein Großes, wenn wir erwägen, wie mannigfaltig, wie unvermerkt, wie unwiderſtehlich die Einflüſſe ſind, welche vom Thun und Laſſen der Eltern, ſchon vom Blicke ihrer Augen auf ein unmündiges Kind ausgehen, und daß die Herzen der Zimmermannsfamilie zwar gottesfürchtige, betende, durch die Geburt dieſes Sohnes geweihte aber nicht über die Trivialitäten und Sünden hinausgehobene Herzen waren. Das unmündige Kind hatte keinen Anknüpfungspunkt in ſich für das Sündige was bei ſeinen Eltern mit unterlief, und als ſein Denken erwachte ſo war ſeiner Natur nur das eine Freude, was unſchuldig und gottgefällig war.

Iſt aber die Sündloſigkeit Jeſu ſein ganzes Leben hindurch, auch nachdem er zum Knaben, zum Jüngling, zum Manne geworden war, nur das natürliche Erzeugniß ſeines angeborenen Adels geweſen? Keineswegs. Eine ſolche Vorſtellung könnte Jeſum nicht mehr als unſer Vorbild erkennen. Wäre es Jeſu in derſelben Weiſe natürlich und naturnothwendig geweſen, das Gute in all ſeinem Thun und Laſſen zu verwirklichen, wie es einer hochbegabten Künſtlernatur natürlich und nothwendig iſt, ſchöne und nur ſchöne Geſtaltungen hervor-

zubringen, so wäre die Aufgabe Jesu eine viel leichtere gewesen als die unsrige. Denn auch bei dem von Natur edelsten Menschen reicht dieser natürliche Adel weit nicht aus, um dem göttlichen Gesetze gemäß zu leben. Das Gute ist freilich immer schön (vgl. Röm. 7, 16. 18. 21 νομος καλος), aber die Selbstverleugnung, das Verlieren und Hassen des eigenen Lebens, ohne was Keiner zum Guten gelangt, erscheint dem Menschen durchaus nicht schön. Eine bloß ästhetische Tugend rührt nur das im Gesetze an, was ihr leicht wird, am Schweren geht sie vorbei. Gerade nun wenn es gilt unser Leben zu hassen, könnten wir uns nicht an das Vorbild Jesu halten, falls seine Gerechtigkeit nur die natürliche Entfaltung des Adels gewesen wäre, welcher ihm als dem fleischgewordenen Logos eigen war. Genauer gesprochen: eine solche Vorstellung würde die sündlose Vollkommenheit Jesu aus dem sittlichen Gebiete heraus und in das Naturgebiet hinunterrücken. Man könnte nicht mehr von Jesu Gerechtigkeit reden. Die Rechtschaffenheit eines schlichten Bauern ist aber vor Gottes Augen etwas Höheres als die schöne Entfaltung eines künstlerischen Genies. Jene ist eine freie, diese ist eine Sache der Natur. Wer von Jesu sündloser Vollkommenheit Nichts zu sagen wüßte als daß sie die Entfaltung seiner religiössittlichen Genialität gewesen sei, der würde sie unter die in Selbstverleugnung einhergehende Rechtschaffenheit jenes Bauersmanns hinunterstellen. Daß eine solche naturnothwendig sich entwickelnde sittliche Schönheit keine uns erlösende Gerechtigkeit, keine Selbstdarbringung Jesu an Gott als heiliges Opfer, keine die Ungehorsamsthat Adams gutmachende Gehorsamsthat wäre (Röm. 5, 19), versteht sich von selbst. Nur eine sittliche That kann eine sittliche Unthat sühnen.

Jesus der Gerechte ist die Sühnung für unsere Sünden (1 Joh. 2, 1 f. vgl. 3, 7). Wie gänzlich anders beschreibt der Herr selbst seine Sündlosigkeit! „Ich muß mich taufen lassen mit einer Taufe und wie ist mir so bange bis sie vollendet ist (Luc. 12, 50). Das Waizenkorn muß in die Erde fallen und ersterben, wer sein Leben hasset in dieser Welt, der wird es bewahren zum ewigen Leben (Joh. 12, 24 f.). Nicht mein sondern dein Wille geschehe. Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" — das war

nicht ein königlicher Entfaltungsgang eines religiössittlichen Genies, ſondern der niedrige Heiligungsweg des Knechtes Gottes, welcher nur durch die höchſte Concentration ſeines Geiſteswillens den Naturwillen in den Tod geben konnte.

Die Entfaltung eines wiſſenſchaftlichen, praktiſchen, künſtleriſchen Genies geſchieht freilich auch nicht ohne daß der Wille dabei iſt; der angeſtrengte Fleiß, die Ertragung der Armuth und Entbehrungen, die Abweiſung lockender Ausſichten eines anderen Lebensweges, dieß und dergleichen iſt Sache des Willens. Auch fehlt es nicht an Verſuchungen, welche ſich dem künſtleriſchen Genius auf ſeinem Entwicklungsgange in den Weg ſtellen können, durch den verdorbenen Geſchmack der Künſtler, die ſeine Lehrer ſind, der Kunſtwerke, an deren Anſchauung er ſich bildet, der Kunſtfreunde, deren Beifall ihm wichtig iſt ꝛc. Allein die Betheiligung des Willens an der Entfaltung der künſtleriſchen Anlage iſt eine weſentlich andere als die Arbeit des Willens ein gerechtes Leben zu führen. Eine reich begabte Künſtlernatur iſt für den mit ihr ausgeſtatteten Jüngling eine Nöthigung ſie zu entwickeln: der Künſtlerweg iſt ihm ein Naturbedürfniß und wenn er von dieſem Wege durch ſeine Schwierigkeiten oder durch die lockenden Ausſichten einer anderweitigen Beſchäftigung ſich abziehen läßt, ſo verfällt er dadurch nicht ſowohl ſittlichem Tadel als vielmehr dem Urtheil, daß ſeine Naturanlage zur Kunſt keine ſo entſchiedene und überwältigende geweſen ſei, als es anfänglich geſchienen habe. Der Wille des wahren Künſtlers, auf ſeinem Künſtlerwege alle Entbehrungen zu ertragen, ſteht alſo zur genialen Naturanlage in einem anderen Verhältniß, als in welchem der Wille eines Menſchen, der nach einem gerechten Leben ſtrebt, zu dem Gebote Gottes und zu dem angeborenen Zuge des Gewiſſens ſteht. Der Wille des Künſtlers iſt ein von der Naturanlage überwältigter Wille. Oder beſſer es iſt der Naturwille ſelbſt welchen der Künſtler einſetzt um zur Entfaltung ſeines Genies zu gelangen: der Naturtrieb zur Kunſt iſt in ihm ſtärker als der Naturtrieb zu bequemen Verhältniſſen des äußeren Lebens, der ſtärkere Naturtrieb beſiegt den ſchwächeren. Nicht ſo bei dem Menſchen, welcher nach einem gerechten Leben ringt. Hat etwa Luther als er unter Gebet und Flehen zur entſcheidenden Sitzung des Wormſer

Reichstages sich bereitete*), einen Naturwillen eingesetzt um seine Angst zu überwinden und dem Worte Christi „wer mich bekennet vor den Menschen den will ich bekennen vor meinem himmlischen Vater" gehorsam zu sein? War es ein natürliches Gelüste als Reformator da zu stehen, was ihm die Kraft gegeben hat? Nimmermehr, sondern der Geisteswille Jesum zu bekennen hat das Grauen der Natur vor dem Ketzergerichte besiegt. Auch die Versuchungen, welche den künstlerischen Genius von der wahren Richtung seiner künstlerischen Entwicklung in eine verkehrte hineinziehen könnten, sind nicht sowohl durch den Willen des Künstlers als durch die Gesundheit und Macht seiner künstlerischen Naturanlage zu besiegen, dagegen die Versuchungen welche den Menschen vom Wege der Gerechtigkeit ablenken wollen müssen durch die freie Concentration seines Geisteswillens überwunden werden.

Also die sündlose Entwicklung des unmündigen Jesus geschah in Kraft seines natürlichen religiössittlichen Adels. In einem Kinde, welches noch nicht zum klaren Selbstbewußtsein, zur deutlichen Unterscheidung des Guten und Bösen und zur Freiheit der Selbstbestimmung erwacht ist, kann ja die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen noch nicht durch die sittliche That bewußter Selbstbestimmung vorhanden sein. Dagegen je mehr das Kind in den Besitz der Freiheit trat, desto mehr wurde es zur That seiner Freiheit, daß Jesus dem Willen Gottes (und hiemit allerdings zugleich dem Zuge seiner göttlichen Natur) getreu verblieb.

Johannes schreibt in I, 3, 9: Jeglicher der aus Gott geboren ist thut nicht Sünde, denn der Saame Gottes bleibet in ihm und er kann nicht sündigen, denn aus Gott ist er geboren. Aber in 1, 8 ff.: wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns u. s. w. Die letztere Stelle beweist, daß die erstere nicht zu verstehen ist als ob bei einem Wiedergeborenen

*) Vgl. Merle d'Aubigné über die Zwischenzeit zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Luthers vor dem Reichstage und Luthers Gebet mit welchem er die Angst seiner Seele stillte in der Reform. Gesch. siebentem Buch, achtem Capitel.

ſchlechthin keine Sünden vorkommen könnten, denn in 1, 8 ſagt ja der Apoſtel ganz allgemein, alſo mit Einſchluß der Wiedergeborenen und ſeiner ſelbſt, daß wir Sünde haben und das Leugnen der Sünde die ſchlimmſte Sünde wäre. Sein Sinn kann in 3, 9 (und 6) nur dieſer ſein, daß aus dem neuen Menſchen, welcher im Wiedergeborenen die Regierung führt, eine Sünde nicht hervorgehen könne, ſondern nur aus dem alten, welcher zwar vom Throne geſtürzt aber noch nicht getödtet iſt, daher denn der Wiedergeborene die ihm begegnenden Sünden nicht pflege, ſondern, ſo gewiß er ein Wiedergeborener ſei, ſo gewiß gegen dieſelben ſofort zu Felde ziehe und unermüdlich ſei ihre Wurzeln herauszugraben.

Wenn irgend Etwas aus unſerem Erfahrungskreiſe ſo iſt dieſes Wort des Johannes über den Wiedergeborenen geeignet die Weiſe der ſündloſen Entwicklung Jeſu uns zu verdeutlichen.

Wie der Apoſtel ſagt: wer aus Gott geboren iſt der kann nicht ſündigen, ſo müſſen wir von Jeſu ſagen: Jeſus der in's Werden eingegangene Logos konnte nicht ſündigen.

Wie aber die Wiedergeborenen durch ihr wirkliches Sündigen beweiſen, daß ihnen Sünden begegnen können, ſo war auch in Jeſu eine Möglichkeit zum Sündigen. Jedoch in anderer Weiſe als bei den Wiedergeborenen. Bei dieſen iſt eine alte, von den Eltern her und durch ihr eigenes bisheriges Sündigen verderbte Natur, in welcher noch Trägheit zum Guten und Wurzeln der ſündigen Begehrungen ſind, ſo daß ſo lange die Natur noch nicht vollſtändig vom neuen Geiſtesleben durchläutert iſt Sünden ſogar vorkommen müſſen, wenigſtens Unterlaſſungs-Sünden. In Jeſu von dem heiligen Geiſte gezeugter Natur war keine Trägheit zum Guten und keine Wurzel ſündiger Begehrungen. Aber Jeſus hatte menſchliches Fleiſch und Blut, welches des Leidens fähig iſt und dem das Leiden wehe thut. Und wie viele Entbehrungen nicht bloß ſondern endlich auch Schmerzen mußte dieſe ſeine materielle Natur ertragen! So bald ihn aber der Hunger in der Wüſte oder das Entbehren des Ruheortes für ſein Haupt oder die Dornenkrone nur wenigſtens bis zur Ungeduld trieben ſo war die Sünde da. Was aber mehr iſt als dieß: Jeſus ſtand als Menſch neben den Menſchen. Als ſolcher mußte er

den Naturwillen haben, sein individuelles Recht, die Würde seiner Person, seine Ehre zu behaupten. Was hat ihn aber für eine Reihe von Schmach getroffen! War das stille, niemals ungeduldige Dulden der Schmach nicht gerade deßhalb um so schwerer, weil Jesus wußte wer er war? Schon der Hunger und die Gottessohnschaft werden vom Teufel mit feiner Arglist in Contrast gesetzt. Der härteste Konflikt ist aber der, daß der Sündlose den Tod schmecken soll, welcher der Sold der Sünde und deßwegen für den Sündlosen eine Schändung ist, und daß der allezeit den Vater bekennende und verklärende Sohn in seiner tiefsten Schmach vom Vater innerlich verlassen wird.

Diese Konflikte haben für Jesum die Möglichkeit herbeigeführt, trotzdem daß er seiner inneren Natur nach nicht sündigen konnte, dennoch zu sündigen. Wie die Wiedergeborenen trotz dem daß sie ihrer inneren Natur nach nicht sündigen können dennoch sündigen, indem ihnen von der alten Natur her Sünden zustoßen und der neue Geist, der doch zu dem sie regierenden Geiste geworden ist, keineswegs immer mit der pflichtmäßigen Energie gegen das Gebahren der alten Natur in den Kampf eintritt. Jesus ward versucht wie wir. Nicht von der eigenen Lust wie wir, aber durch die schwersten Leiden, in welchen nur durch die höchste Concentration des Geisteswillens der Naturwille dem Willen Gottes geopfert werden konnte, wie bei uns in der Versuchungsstunde die äußerste Anstrengung dazu gehört, wenn die Opferung des Naturwillens gelingen soll.

Die sündlose Entwicklung des über die Unmündigkeit hinausgewachsenen Jesus, des Knaben, vollends des Jünglings und des Mannes ist also geschehen durch freie Selbstbestimmung für den in seinem Inneren sich ankündigenden Gotteswillen, durch freie Bejahung des machtvollen Zuges seines ewigen Geistes (Hebr. 9, 14) zu Gott, durch freies Verleugnen, Hassen, in den Tod Geben derjenigen Lebenstriebe seiner äußeren Natur, mit welchen der Wille Gottes, daß Jesus in Entbehrung, in Schmach von den Menschen, ja gar in dem Gefühle innerlichen Verlassenseins von Gott seinen Weg gehen solle, in Konflikt gerieth. Gottes Ordnung hat jedem Menschen, also auch Jesu, den Trieb zum Leben, zur Ehre ꝛc. eingepflanzt, die Ordnung desselben Gottes verlangt aber von uns, daß wir diese Triebe Gottes

Willen opfern ſollen, weil nur das Opfern wirkliche Liebe iſt, und von Jeſu hat ſie Jahrzehnte hindurch ein immer tiefer einſchneidendes, immer ſchwerer werdendes Opfern verlangt, damit durch ſein unendliches Opfer unſere Sünden geſühnt und er ſelbſt zu dem uns lebendigmachenden zweiten Adam ſollte ausgeſtaltet werden.

Indem Jeſus dem Willen des Vaters, wie er in ſeinem Inneren ſich ankündigte, mit freier Entſchließung unterthan wurde, ſo hat hiedurch der machtvolle Naturzug ſeines Inneren die freie Bekräftigung erhalten. Die in ihm als dem in's Werden eingegangenen Logos vorhandene Naturanlage zur heiligen Gleichförmigkeit mit Gottes Willen iſt allmählig und mit jedem Tage mehr zum freien, geheiligten Charakter geſtaltet worden. Als der zwölfjährige Knabe zu ſeiner Mutter ſagt: muß ich nicht ſein in dem was meines Vaters iſt? ſo iſt dieſes „Muß" bereits das gemeinſchaftliche Ergebniß ſeines Naturzuges zum Vater und ſeiner freien Selbſtbeſtimmung für ihn. Faſt zwei Jahrzehnte hernach ſpricht Jeſus zu den Jüngern „meine Speiſe iſt daß ich thue den Willen deß der mich geſandt hat und vollende ſein Werk," hernach zu den Juden: „der Sohn kann Nichts thun von ſich ſelbſt wenn er es nicht ſiehet den Vater thun," und wieder: „ich kann Nichts thun von mir ſelber" Joh. 4, 34. 5, 19. 30. Welch eine Uebung in der Heiligung liegt in der Mitte zwiſchen jenem „Muß" des Knaben und der für den Mann vorhandenen ſittlichen Unmöglichkeit etwas zu thun was nicht des Vaters Wille wäre! Aber obwohl der Sohn in 5, 17 bezeugt, daß er kraft ſeiner Sohnſchaft, welche ihm von Natur zukam und die er nun in 30jährigem Gange heilig entwickelt hatte, innerlich unfähig ſei, etwas Anderes als den Willen des Vaters zu thun, hören wir dennoch ein Jahr hernach im hohenprieſterlichen Gebete ſein Wort „ich heilige mich ſelbſt für ſie". Und der Beiſatz „auf daß auch ſie geheiliget ſeien in der Wahrheit" und die unmittelbar vorangehende Bitte „heilige ſie in deiner Wahrheit" belehrt uns, daß die Selbſtheiligung Jeſu nicht bloß als eine Ausſonderung ſeiner ſelbſt zum Sühnungstode ſondern zugleich als eine unſerer Heiligung gleichartige wirkliche Beugung ſeiner ſelbſt unter den heiligen Gotteswillen und Conformirung ſeines Weſens mit dem Willen Gottes zu verſtehen iſt. Fängt doch gleich nach dem

hohenprieſterlichen Gebete das Ringen in Gethſemane an „mein Vater, Alles iſt dir möglich, laß dieſen Kelch an mir vorübergehen, doch nicht mein ſondern dein Wille geſchehe!“ Und hauptſächlich auf dieſes Ringen hinblickend ſchreibt dann der Hebräerbrief: „in den Tagen ſeines Fleiſches Gebet und Flehen an den der ihn vom Tode retten konnte mit ſtarkem Geſchrei und Thränen opfernd und erhört aus der Angſt hat er, obwohl der Sohn, von dem was er litt, gelernt den Gehorſam und ward nach ſeiner Vollendung denen die ihm gehorchen ein Urſächer ewigen Heils.“ Alſo bis an's Ende ein ſich Heiligen, ein Ringen, ein Lernen des Gehorſams, ein ſich Vollenden. Erſt als er ſein Haupt zum Verſcheiden neigt heißt es: es iſt vollbracht. Das Wort „der Sohn kann Nichts thun von ihm ſelbſt“ gilt in der abſoluten Weiſe erſt nachdem auch der letzte Kampf zu Ende geführt und die Selbſtheiligung, die Selbſtvollendung gänzlich durchgeführt iſt. Nun erſt iſt alle Möglichkeit des Sündigens völlig überwunden. So lange die Hitze der Anfechtung ihren Höhepunkt noch nicht erreicht hat, iſt auch die Frage noch nicht abſolut entſchieden, ob Jeſus ſeine Selbſtopferung an Gott durchführen wird oder nicht, der Höhepunkt der Probe, der Verſuchung iſt aber erſt die Ueberantwortung in der Sünder Hände, die Uebergabe des heiligen Lebens in den Tod, das Verlaſſenwerden von Gott. Wäre der Heiland als das letzte Leiden begann über die Möglichkeit ſich dem Willen des Vaters zu verſagen hinaus geweſen, ſo wäre der Charfreitag kein Tag des Opferns, kein Tag des Sühnens geweſen, denn das Opfer beſteht eben in der Opferung des Naturwillens in ſeinen Konflikten mit dem Geiſteswillen oder mit Gottes Willen. Hier erſt hat es ſich vollends entſchieden, ob der Sohn der an ihm geſchehenden Erweiſung der Gerechtigkeit Gottes (Röm. 3, 24 f.) ſtille halten und durch dieſes Verherrlichen des gerechten Gottes unſere Sündenſchuld ſühnen werde. Sein ganzes Leben war ein Emporbringen von dem inneren Stande eines machtvollen Naturzuges zu dem Vater, bei welchem aber die innere Möglichkeit vorhanden war, im Gedränge der Leidensverſuchung ſich dem Vater zu verſagen, zu dem inneren Stande vollendeter Einigung ſeines Willens mit dem Willen des Vaters, wobei dann die innere Möglichkeit einen anderen Willen als den des Vaters zu haben,

aufgehört hatte: jeder Tag war ein Fortschritt auf diesem Weg, aber erst mit dem Todestag war das Ziel erreicht.

Das ist das Bild, welches uns die Schrift von der sündlosen Entwicklung Jesu gibt.

Man hat wohl schon den Versuch gemacht zu zeigen, daß Jesus *mit Freiheit* dem Vater gehorsam gewesen sei und von aller Sünde sich rein erhalten habe, daß aber gleichwohl die Möglichkeit des Sündigens von Anfang an ausgeschlossen gewesen sei. Durch sein freies Wollen selbst sei es von Kindesbeinen an Jesu unmöglich gewesen zu sündigen*). Allein dieß ist eine unmögliche Behauptung. Die heiligen Bewohner des Himmels können allerdings nicht mehr sündigen und sind dennoch frei. Sie haben während ihres Erdenlebens durch eine lange Reihe von Selbstentscheidungen ihren Willen mit dem Willen Gottes geeinigt. Sollten wir uns aber denken, daß der Wille Jesu, als derselbe in dem unmündigen Kinde zu erwachen begann, bereits mit dem Willen Gottes unauflöslich geeint und somit über das Sündigen hinaus gewesen sei, so müßte diese Vereinigung des Willens des irdischen Sohnes mit dem Willen des Vaters durch den *vorirdischen* Sohn geschehen sein. Auf der *ewigen* Willensversenkung des Logos in den Willen des Vaters müßte dieß Geeintsein des Willens Jesu mit dem Willen des Vaters beruhen. Der *vorirdische* Sohn hätte seinen Willen auch für die Zeit des irdischen Laufes an den Willen des Vaters festgebunden. Aber es ist klar,

*) So sagt Thomasius 2, 121: »was wäre Versuchung ohne die Möglichkeit in sie einzuwilligen als ein bloßer Schein? Dennoch war diese Möglichkeit bei ihm nur die rein abstrakte, ihr Wirklichwerden eine schlechthinige und zwar wiederum ethische Unmöglichkeit. In keinem Momente konnte der Mittler von dem Willen des Vaters auch nur um eine Linie abweichen, weil die Ausführung desselben sein eigener göttlicher Willensbeschluß war u. s. w.« Auch Liebner scheint es sich so zu denken. Und Hofmann schreibt im Schriftbeweis II, a, 46: Der menschgewordene ewige Gott konnte nicht sich selbst verneinen, der Mensch Jesus also konnte nicht sündigen, sein menschlich geschichtliches Wollen nicht in Widerspruch treten mit seinem demselben inwohnenden ewigen göttlichen Wollen, und der ewige Gott ist eben deßwegen Mensch geworden, weil dieß der gewisse Sieg über die Sünde war.

daß dann Jesus weder unser Vorbild noch unser Versühner sein könnte. Wie kann er uns, die wir in diesem irdischen Laufe mitten im Gedränge der Weltversuchungen für Gottes Willen uns entscheiden sollen, zum Vorbilde dienen, wenn sein Wille durch eine vorirdische Entscheidung, durch die ewige Versenkung des Logos in den Vater schon entschieden und daher die Selbstentscheidungen innerhalb des irdischen Lebens nur die natürliche Abfolge der vorirdischen Entscheidung waren? Und wie kann die Willensopferung Jesu an den Vater sühnend für unsere Sünde sein, wenn nicht auf Erden, nicht durch menschliche Selbstentscheidung im menschlichen Versuchungsgedränge, sondern in der himmlischen Präexistenz der Wille des Sohnes dem Vater sich geopfert hat, so daß das irdische sich Hingeben an den Vater nur die natürliche Entwicklung der vorirdischen Versenkung in ihn ist und dadurch die irdische Hingabe den Charakter des Opfers verliert? Denn nicht das Leiden an sich, sondern das innere sich Entschließen und Hingeben zum Leiden ist das Leiden im Leiden und der Nerv im Opfer. So daß wer diesen Entschluß aus dem irdischen Leben Jesu in das vorirdische Leben des Logos zurückverlegt den inneren Nerv in dem Sühnen Jesu durchschneidet. Wir erfahren es ja an uns selbst, daß das sich Entschließen und immer neue sich Entschließen unserer Seele zum Entsagen und Stillesein der Nerv in unserem Leiden ist. Die Gehorsamsthat des Logos kann unmöglich die Ungehorsamsthat der irdischen Menschen gut machen. Die Willensversenkung des Logos in den Vater kann auch gar nicht wirklich eine Opferung an den Vater heißen, weil das Opfern ein Entsagen und Verzichten, die Versenkung des Logos in den Vater aber lauter Seligkeit ist.

In der That wäre aber auch das Menschsein Christi nicht reell gedacht, wenn wir sagen wollten, daß es ihm innerlich schlechthin unmöglich gewesen sei zu sündigen, oder daß sein Wille von Anfang an mit dem Willen des Vaters sei geeinigt gewesen. Denn wo gibt es einen Menschen, dessen Wille von Anfang an ein entschiedener, unwandelbar auf Gott (oder gegen Gott) gerichteter ist? Wenn irgend etwas so gehört die Fähigkeit zur Selbstentscheidung für oder wider Gott zum Wesen der menschlichen Natur. Was vom Fleische geboren ist, hat diese Fähigkeit freilich nicht mehr in ihrer ursprünglichen

Energie. In uns vom Fleiſche Geborenen wohnet von Geburt an die Sünde: wenn das Geſetz uns zum Bewußtſein kommt, ſo lebt der in uns ſchlummernde Hang zum Böſen auf und erweist ſich als eine Macht über uns. Die menſchliche Natur iſt nicht mehr in ihrer urſprünglichen Reinheit und Freiheit in uns da. Aber die Gebundenheit, die Lähmung unſeres Willens iſt nicht eine gänzliche, der Wille kann in einen Kampf treten wider den ſündigen Hang. Und in Adam, wie er aus der Hand Gottes kam, war die Freiheit zwiſchen dem Guten und Böſen ſich zu entſcheiden in unverkümmerter Friſche. Gehört es nun zum Weſen des Menſchen, daß er ſich ſelbſt für oder wider Gott beſtimmen kann, ſo war Jeſus nur dann ein wirklicher Menſch, wenn auch in ihm dieſe Möglichkeit des Für oder Wider Gott vorhanden war. Alſo ſo gewiß der Logos, indem er Fleiſch wurde, zu einem Menſchen von unvergleichlich hoher religiös-ſittlicher Anlage wurde, ſo gewiß mußte er andererſeits, indem er Fleiſch wurde, eintreten in die Fähigkeit zu ſündigen. Die unvergleichliche Hoheit ſeiner religiös-ſittlichen Anlage folgt daraus, daß es der Logos iſt, welcher Menſch wird, die Fähigkeit zum Sündigen daraus, daß der Logos wirklicher Menſch wird. Seine Menſchwerdung ſchließt in ſich, daß er aus der ewig ſich ſelbſt gleichen Verſenkung des Willens in den Willen des Vaters übergeht in die werdende, arbeitende, zeitliche Form des Wollens. Ein werdender Wille iſt aber ein ſich entſchließender, wählender, an den Scheideweg geſtellter. Wie der fleiſchwerdende Logos nach der Seite des Selbſtbewußtſeins und Wiſſens eingeht in's Werden, in die Entwicklung, in die Erarbeitung des Wiſſens, ſo auch nach der Seite des Willens. Einen unwandelbar für Gott entſchiedenen Willen von Anfang an in Jeſu zu ſetzen heißt in einer veränderten Geſtalt den Irrthum des Apollinaris wiederholen, daß ein Unwandelbares die Stelle der wandelbaren Menſchenſeele in Jeſu vertreten habe, und das Wort der Väter ſteht gegen dieſe Denkweiſe wieder auf, daß wenn Chriſtus nicht eine Seele hatte wie wir (eine für oder wider Gott ſich entſcheidende Seele), unſere Seelen nicht von ihm erlöst ſein können, denn was er nicht angenommen ſei auch nicht von ihm erlöst. Die freie Ungehorſamsthat Adams hat uns geſtellt in den Sünderſtand, nur die freie Gehorſamsthat des

anderen Adam konnte uns ſtellen in den Gerechtigkeitsſtand (vgl. Röm. 5, 19). Der erſte Adam hat den ihm anerſchaffenen Naturzug zu ſeinem Schöpfer und Vater verleugnet, als ihn Gott auf die leichte Probe ſtellte, ob er die luſtige und geheimnißvolle Frucht Eines unter den Bäumen Gotte zu lieb und in Ehrfurcht vor Gottes Wort ſeinem Naturtriebe verſagen werde; im zweiten Adam war als in dem Sohne Gottes ein Naturzug zu dem Vater von einer weſentlich höheren Art als in dem erſten Adam, der nur eine geſchöpfliche, in Perſönlichkeit und unſchuldiger Liebe zu Gott gottebenbildliche Seele war, aber der 33jährige Erprobungsgang des zweiten Adam durch die Welt der Sünde in Mitten der ſchwerſten Leidenskonflikte war auch unendlich ſchwerer als des erſten Adams Gang; dennoch iſt vom zweiten Adam nie der Zug zu dem Vater, ſondern immer nur der Naturwille und dieſer bis zur Unnatur des Sterbens und der Gottverlaſſenheit verleugnet worden. Der erſte Adam hat den Gehorſam nicht lernen wollen, obwohl er nur ein Menſch war, der zweite Adam iſt, obwohl Gottes Sohn, Gehorſam bis zum Tode zu lernen willig geweſen.

In dieſer durch die Schrift und durch die Analogie des Glaubens uns gebotenen Erkenntniß, daß der irdiſche Entwicklungsgang des Sohnes die Möglichkeit des Sündigens in ſich ſchloß und daß eben dieß zur Aufgabe Jeſu gehörte, den Naturzug ſeines ewigen Geiſtes zu Gott zum geheiligten Charakter zu erheben, darf uns auch die Frage nicht irre machen, was doch geworden wäre, wenn der, welcher ſündigen *konnte*, wirklich geſündigt *hätte*. Die Antwort, welche auf dieſe Frage gegeben werden kann, iſt nur die, daß Gott ſein ſündloſes Beſtehen aller Verſuchungen vorausgeſehen hat. *Wie* es für Gott möglich iſt, die Selbſtentſcheidungen der wahlfreien und noch nicht zum Ziele der Heiligkeit alſo zur unwandelbar heiligen Selbſtentſchiedenheit durchgedrungenen Perſönlichkeiten vorauszuwiſſen, das gehört allerdings zu den auf der irdiſchen Stufe unſerer Erkenntniß unauflösbaren Räthſeln. Durch die Berufung auf die ſchauende (nicht berechnende) Weiſe des göttlichen Erkennens wird die Frage nur verſchleiert und nicht beantwortet, indem eben dieſes das Räthſelhafte iſt, wie Gott vorausſchauen oder ewig ſchauen kann, was er nicht ſelbſt vorausgeordnet hat. Daß aber Gott auch das vorausſchaut, was er nicht ſelbſt ord-

net, was vielmehr durch unſere wahlfreie, zufällige, unberechenbare Selbſtbeſtimmung ſo oder ſo beſtimmt wird, ſteht für die ſchriftmäßige Theologie dennoch feſt. Niemand wird leugnen, daß Gott nur ſolche Menſchen zum Prophetenamt ruft, welche in freier Selbſtbeſtimmung an dem Namen Gottes ihre Freude haben, und doch wird zu Jeremias geſagt 1, 5: ehe ich dich im Mutterleibe bildete, kannte ich dich und ehe du hervorgiengſt aus dem Schooße weihte ich dich, beſtimmte dich zum Propheten für die Völker, — ſo daß alſo Gott vorausgewußt haben muß, daß Jeremias nicht ein eitles Weltkind, ſondern ein zur Wahrheit geneigter Menſch ſein werde. Chriſtus ſelbſt bezeugt zwei Male, daß der Verrath des Judas geweiſſagt ſei (Joh. 13, 18. 17, 12), und in der letzteren Stelle beruft er ſich auf dieſes Vorhergeſagtſein als auf den Beweis, daß nicht etwa ein Verſäumniß des Meiſters dieß Verlorengehen des Jüngers verſchuldet habe, — wer wollte aber in Abrede ziehen, daß eine Menge von freien Selbſtentſcheidungen dazu gehörte, bis Judas ſo weit ſank, den Herrn zu verrathen? Und das dreimalige Verleugnen des Petrus, welches der Herr vorausſagt, — ließ es ſich irgend vorausberechnen? war Petrus darin nicht frei? konnte er nicht vor der zweiten, dritten Verleugnung im Schrecken über die erſte noch in ſich gehen? Wie ſollen wir ferner mit Pauli Weiſſagung über das Gebahren des Menſchen der Sünde 2 Theſſ. 2, wie überhaupt mit den Weiſſagungen der Schrift bis hinaus zum letzten Sturme des Gog und Magog und zur Verwerfung eines Theils der Menſchen am letzten Gerichte zurecht kommen, wenn der Geiſt Gottes nur dasjenige, was Gott geordnet hat, nicht aber die menſchlichen Selbſtentſcheidungen voraus erkennt, da doch der Gang der menſchlichen Geſchichte in ſo tiefgreifender Weiſe durch das freie Wählen und ſich Beſtimmen der Menſchen bedingt und die Bekehrung zu dem Sohne in die Selbſtentſcheidung eines Jeden geſtellt iſt? Vom Standpunkte der Schrift aus dürfen wir alſo mit voller Sicherheit behaupten, daß Gott den ſündloſen Entwicklungsgang Jeſu vorausgewußt habe, obwohl der Wille Jeſu nicht von Geburt an mit dem Willen des Vaters unauflöslich geeinigt, ſondern dieſe Einigung vielmehr das Werk ſeiner freien und die Möglichkeit des Sündigens einſchließenden Selbſtentſcheidung war.

§. 69.

Je aufmerkſamer eine Seele auf den Willen Gottes hört und je treuer und energiſcher ſie ihm folgt, deſto gewiſſer kommt ſie auch zur reinen und vollen Entfaltung der ihr eigenthümlichen Natur. Denn alle Seelen ſind zu Gott geſchaffen und Gottes Führung iſt bei jeder darauf berechnet, die ihrer Erſchaffung zu Grund liegenden Ideen zur vollen Verwirklichung zu bringen.

Dem entſprechend mußte die ſündloſe in unbedingter Treue gegen die Stimme Gottes geſchehende Lebensentwicklung Jeſu die ihm eigenthümliche Natur zur vollkommenen Entfaltung führen. Seine Natur iſt aber die, daß er nicht wie wir eine zu Gott geſchaffene Seele, ſondern der in's Werden eingegangene Logos iſt. Liegt es nun in der Natur jeder menſchlichen Seele als welche ein Hauch Gottes, göttlichen Geſchlechtes, geiſtig iſt, daß Gott der Geiſt ſich in ihr einwohnen kann, und iſt die Durchdringung der Seele von dem einwohnenden Geiſte Gottes, oder daß Gott Alles in ihr wird, das höchſte Ziel für ſie, ſo liegt es in der Natur der Seele Jeſu als des in's Werden eingegangenen Logos, daß in ihr eine eigenthümliche Einwohnung Gottes geſchehen kann. Die ganze Menge der perſönlichen Geſchöpfe iſt durch den Logos und zu dem Logos, zur abbildlichen Darſtellung des Logos im Organismus der perſönlichen Weſen geſchaffen: darum iſt jede Seele nur ein Ton aus der im Logos verwirklichten Gedankenharmonie, eine gegenüber von ihm unendlich beſchränkte, einſeitige Weſenheit. Wird nun die Logosweſenheit zur menſchlichen Seele, ſo iſt klar, daß während in jedem perſönlichen Geſchöpfe Gottes Einwohnung nur eine beſchränkte ſein kann, dagegen in der Seele Jeſu als der Logosweſenheit die Einwohnung Gottes ſo geſchieht, wie ſie in dem Geſammtorganismus der perſönlichen Weſen in der Vollendungszeit, in der Ewigkeit ſtattfinden wird. Und iſt die Logosweſenheit, welche in der Fleiſchwerdung in's Werden eingegangen iſt, Gotte gleich (der Sohn iſt weſensgleich mit dem Vater), ſo kann die Einwohnung des Vaters in Jeſu nach der Fülle des Vaters geſchehen. Die ſündloſe Entwicklung Jeſu hat alſo zu ihrem natürlichen Reſultate, daß der zum Mannesalter gereifte Jeſus ſagen kann: wer

mich ſiehet, der ſiehet den Vater, denn der Vater iſt in mir. Die Kinder Gottes können erfüllet werden bis zu der ganzen Fülle Gottes (Eph. 3, 19) in dem Sinne, daß Gott Alles in ihnen iſt, indem der ganze, aber freilich ſehr beſchränkte Organismus ihrer Kräfte von Gott durchwohnt, durchwirkt, durchleuchtet iſt; in Jeſu wohnt ſich des Vaters Fülle ein in dem Sinne, daß, wie der ganze Organismus der Kräfte Jeſu von Gott durchwohnt iſt, ſo der ganze Organismus der Lebenskräfte Gottes in Jeſu ſeine Wohnung findet. Gott ſucht ſich einen Tempel in der Welt, darum baut er die Gemeinde, welche zum vollen Organismus geworden iſt, wenn alle heiligen Engel und alle geheiligten Menſchen in Chriſto zu Einem Leibe zuſammengefaßt ſind (Eph. 1, 10): jeder einzelne Engel und Menſch kann nur Ein Bauſtein dieſes Tempels werden (1 Petri 2, 5), dagegen Jeſus iſt als ſolcher der Tempel Gottes, in welchem die ganze Herrlichkeit Gottes wohnt (Joh. 2, 19). Ein Chriſt iſt zu dem Maaße des Alters der Fülle Chriſti gelangt, wenn wie in Chriſto ſo auch in ihm die Natur von der Einwohnung Gottes ganz durchdrungen oder Gott Alles in ihm iſt (Eph. 4, 13), aber in dem Chriſtus iſt das ihn Durchdringende, zu ſeiner Erfüllung Werdende die ganze Fülle der Gottheit (Col. 1, 19). Nur der ganze Leib und zwar im allgemeinſten Umfange des Wortes, d. h. der aus der Menſchheit und Engelwelt in Ihm zuſammengefaßte Leib, kann auch in dem Sinne zum Maaße des Alters der Fülle Chriſti gelangen, daß nicht nur die Erfüllung eine gänzliche iſt, ſondern auch die Fülle der Gottheit das Erfüllende iſt, oder die ganze Fülle der Gottheit ihre Wohnung in dem Erfüllten hat.

Dieſe Erfüllung mit der Fülle Gottes war aber auch bei Jeſu eine allmählige. Die Einwohnung Gottes in der Logosweſenheit war von Anfang an eine Einwohnung der Fülle des Vaters, aber die Durchdringung und Durchleuchtung Jeſu von der einwohnenden Fülle des Vaters geſchah in Allmähligkeit. Erſt vom erhöheten Jeſus gilt es im abſoluten Sinne, daß wer ihn ſiehet den Vater ſiehet. Denn erſt in dem erhöheten Jeſus iſt der ganze Reichthum der in ſeiner Natur angelegten ſeeliſch leiblichen Kräfte zur vollen Entfaltung gekommen, alſo der von der Fülle des Vaters zu durchdringende Or-

ganismus völlig da. Und erſt in dem erhöheten Jeſus iſt das aus Maria ihm gezeugte Fleiſch und Blut zu ſolcher Verklärung herangereift, daß es zum transparenten Medium aller Gotteskräfte dienen kann. So lange der Leib Chriſti noch nicht völlig aus dem irdiſchen zum geiſtigen geworden iſt — und irdiſch war der Leib des leidenden, ſterbenden Chriſtus — ſo lange iſt es nicht möglich, daß die Herrlichkeit des Vaters in abſoluter Vollendung aus ihm leuchte. Aber in dem irdiſchen Entwicklungsgang Jeſu war doch ſchon annäherungsweiſe das Herausleuchten der Fülle des Vaters aus Jeſu vorhanden. Die Natur Jeſu hatte ein ſolches Ebenmaaß und eine ſolche Allſeitigkeit der Geiſtes- und Gemüthsgaben und der Temperamente, daß ſie nicht bloß für einzelne Tugenden Gottes, ſondern für alle, für die intellektuellen ſo gut wie für die ſittlichen, für die Hoheit und ſelige Ruhe ſo gut als für die barmherzige Herablaſſung zur Darſtellung ward.

Der ſündloſe Entwicklungsgang Jeſu wurde alſo nothwendiger Weiſe zur ſtufenweiſen Durchdringung Jeſu als des in's Werden eingegangenen Logos von der Fülle des Vaters, weil die Treue einer Seele gegen den Willen Gottes dieſelbe zur ſicheren Entfaltung ihrer Naturanlage führt. „Wer mich ſiehet der ſiehet den Vater". Jeder Fortſchritt Jeſu in der Energie der Liebe zu Gott und der Opferung an ihn war ein Fortſchritt in der Innigkeit mit welcher die Einwohnung des Vaters den Sohn durchdrang.

§. 70.

Je ſicherer aber und je voller die Entfaltung der Naturanlage einer Seele geſchieht, um ſo gewiſſer muß ſich auch dieſe Seele der Eigenthümlichkeit ihres Weſens und ihres Berufes bewußt werden. Wenn bei keiner menſchlichen Seele von tiefer, kraftvoller Originalität es geſchehen kann, daß ihr das Auge für die Erkenntniß ihrer Natur und Aufgabe verſchloſſen bleibt, vielmehr der echte Genius alle Hinderniſſe durchbricht, die ſeinem Wege entgegentreten, wie konnte der Seele Jeſu ihre Logosnatur und ihr Erlöſersberuf verborgen bleiben?

Dieſes Erkennen ſeiner Gottesſohnſchaft und ſeines Heilandsberufes und jenes ſich Aneignen der Durchdringung ſeiner Natur von der Fülle des Vaters, ſo daß der zum Chriſtus Gewordene ſagen konnte:

wer mich ſiehet, der ſiehet den Vater, das war das Innerſte in Jeſu Aufgabe in dem ſtillen Nazareth.

Wie iſt nun aber die Erkenntniß ſeiner Gottesſohnſchaft in Jeſu aufgegangen? Etwa dadurch, daß im Laufe ſeiner geiſtigen Entwicklung die Erinnerung an ſeine Präexiſtenz und an den Inhalt ſeines vorirdiſchen Lebens in ihm erwachte? Unſere Wiſſenſchaft hat keine Mittel a priori die Frage zu entſcheiden, ob der Fleiſchgewordene die Erinnerung an ſein Leben in der Präexiſtenz haben mußte oder nicht: wir entbehren der Vorausſetzungen zur philoſophiſchen Conſtruction der Entwicklungsgeſetze dieſes einzigartigen Lebens. Dagegen könnte, wie wir oben bemerkten, das Wort des Herrn an den Nikodemus „was wir geſehen haben bezeugen wir, Niemand iſt in den Himmel hinaufgefahren als der aus dem Himmel herabgekommen, des Menſchenſohn, der im Himmel war" (Joh. 3, 11. 13) zu beweiſen ſcheinen, daß der Heiland die Erinnerung an den Inhalt ſeines vorirdiſchen Lebens hatte. Doch iſt dieſer Beweis nach dem früher Geſagten nicht entſcheidend. Das „Geſehen haben" hat vielleicht im Laufe des irdiſchen Lebens ſtattgefunden. Und V. 13 kann dahin verſtanden werden, daß Jeſus die Kenntniß der himmliſchen Dinge nicht hatte als Erinnerung aus der Präexiſtenz, ſondern daß er ſie auf Erden gewann kraft der eigenthümlichen Natur, welche ihm zukam, weil er der ewige Sohn war. Es iſt ja auch zweifelhaft, ob wir nicht überſetzen müſſen „des Menſchen Sohn, welcher im Himmel iſt" d. h. welcher in einziger Weiſe in Gott iſt und Gott in ihm. Bleibt demnach die Frage ob Jeſus des Inhalts ſeines präexiſtenten Lebens ſich erinnerte auch durch dieſe Stelle unentſchieden, ſo führt uns dagegen der Blick auf Hebr. 12, 2 und auf die ganze Lehre des N. T. von der Wahrhaftigkeit des Menſchſeins Jeſu zu der Ueberzeugung, daß die Erinnerung des vorirdiſchen Lebens, wenn ſie etwa ſtattfinden mochte, doch nicht in einer die Entwicklungsweiſe des irdiſchen Jeſus weſentlich beſtimmenden Art ſtattgefunden hat. Denn je leuchtender die Erinnerungen aus der Präexiſtenz in Jeſu geworden wären um ſo weniger wäre ſein Leben ein Leben im Glauben geweſen. Ein Leben im Glauben mußte aber Jeſu Leben ſein, um ein wahrhaft menſchliches und ein Vorbild der Glaubigen und eine Sühnung unſeres Unglaubens

zu ſein. Wir ſind deßhalb aufgefordert, auch Jeſu Erkenntniß ſeiner ſelbſt als des Gottesſohnes nicht aus dem Aufleuchten ſolcher Erinnerung ſondern auf anderem Wege uns zu erklären.

Jeſus hat ſich ſündlos entwickelt, um ſich her aber lauter Sünder geſehen. Dieſer Unterſchied mußte ſchon dem Knaben deutlich ſein. Und er hat einen Zug zum Vater in ſich gefunden wie er bei keinem Andern ihn fand. Welche tief greifende Folgerungen haben ſich ihm aus dieſer täglich ſich erneuernden Lebenserfahrung ergeben müſſen! Es war mit dieſer Erfahrung, daß er das alte Teſtament durchforſchte. Wie gänzlich er in der Schrift zu Hauſe war, lehrt jedes Capitel der Evangelien. Giebt uns doch das neue Teſtament auch in Betreff der Frommen in Israel den Eindruck, daß ſie ihre heiligen Schriften bis in's Einzelne kannten *). Da las er von dem Weibesſaamen, welcher der Schlange den Kopf zertreten, von dem Saamen Abrahams, in welchem alle Geſchlechter der Erde werden geſegnet werden, von dem Blute des Paſſahlammes um deß willen Gott an Israel vorübergieng, von dem Sühnopferdienſte, zu welchem Moſes reine Opferthiere beſtellen mußte und der doch von den Propheten als ungenügend erkannt ward, weil Gott an dieſen Thieropfern keinen Gefallen habe. Die Pſalmen redeten zu ihm von dem ewigen Königthume in Davids Hauſe, das jetzt ſo tief darniederlag, von dem Geſalbten Jehovahs, gegen welchen ſich die Welt vergeblich empöre, weil Gott ihn zu ſeinem Sohne gemacht (Pſalm 2), von dem Herrn Davids den Jehovah zu ſeiner Rechten ſetze und welcher ein ewiger Prieſterkönig ſei (Pſ. 110), von dem Friedenskönige, welcher durch ſein gerechtes Walten alle Welt gewinne (Pſ. 72), von dem gerechten Heldenkönige welchen Pſalm 45 als Gott anredet und dem er Israel und alle Völker zur Ehe verheißt. In Micha vernahm er von dem Herrſcher welcher aus Bethlehem ausgehen werde, deſſen Ausgänge aber von den

*) Man leſe z. B. den Lobgeſang der Maria. Chriſtus ſelbſt, dann Petrus, Paulus, Apollo argumentiren aus der Schrift (Apg. 18, 28). Sie ſetzen alſo eine gute Bekanntſchaft mit ihr bei den Zuhörern voraus. Die Synagogen-Rollen mochten wohl auch dem Privatgebrauch offen ſtehen. Wohlhabendere beſaßen die Schriften auch ſelbſt Apg. 8, 28.

Tagen der Ewigkeit seien (Cap. 5). In Jesajas von dem Sprosse Jehovahs, welcher zugleich Frucht der Erde sei (Jes. 4), von dem Immanuel, dem starken Gott, dem ewig Vater, der auf dem Stuhle Davids thronen (8, 8. 9, 5. 6), von dem Reis aus dem abgehauenen Stamme Isai's, welches der Geist Jehovahs zur gerechten, barmherzigen, allgewaltigen Regierung ausrüsten werde (Cap. 11), von dem Knechte Jehovahs, welcher still, innerlich, barmherzig wirkend den Blinden das Gesicht und den Gefangenen die Freiheit gebe (Cap. 42 und 49), dem Jehovah alle Morgen das Ohr wecke und der nicht widerspenstig sei (51, 4 f.), sondern tief verachtet sein heiliges Leben als Schuldopfer für die Sünde des Volks hingebe (Cap. 53). Noch die letzten der Propheten, Daniel, Sacharja, Maleachi führten die Linie dieses Weissagens von dem Messias fort. Wer sollte nun dieser Heilige sein? Daß er selbst und er allein ohne Sünde sei und daß der Geist Gottes in seiner Fülle sich auf ihn senke, so daß zwischen ihm und allen Uebrigen ein unendlicher Unterschied der Geistesbegabung statt finde, hat Jesu seine tägliche Erfahrung gesagt. Seine Abstammung von David, seine Geburt in Bethlehem waren ihm bekannt. Daß Joseph nicht sein Vater sei, konnte ihm gleichfalls nicht verborgen bleiben, das Wissen von seiner Erzeugung aus dem Geiste aber machte ihm klar, daß gar nie ein Mensch sein könne, wie Er sei, weil seine Geburt eine einzige sei. Diese Erfahrung des Sündlosen, Geisterfüllten von der Einzigkeit seines Umganges mit Gott und das Forschen im alten Testamente, also die Erkenntniß, daß alle inneren und äußeren Merkmale des geweissagten Messias in ihm und in ihm allein zusammentreffen, das war es, wodurch Jesus zur Erkenntniß seiner Gottessohnschaft geleitet wurde. Denn wußte er einmal, daß er der verheißene Sohn Davids und Knecht Gottes, so führte ihn das zugleich zu der Erkenntniß, daß auch die höchsten Prädikate, welche die Schrift diesem Geweissagten zutheile „Davids Herr, deß Ausgänge von Ewigkeit, Sproß Jehovahs, starker Gott" von ihm gelten müssen. Eben dieß war die höchste Bestimmung der alttestamentlichen Offenbarung, dem fleischgewordenen Gottessohne nicht bloß empfängliche Gemüther zuzubereiten, sondern ihn selbst auf eine wahrhaft menschliche Weise zur Erkenntniß seiner Gottessohnschaft hinzuführen. Unter den Griechen

geboren hätte Jesus sich nicht auf dem Wege wahrhaft menschlicher Entwicklung als den Sohn Gottes zu erkennen vermocht.

Freilich nicht als wäre die Selbsterkenntniß Jesu als des Sohnes Gottes zuletzt nur das Ergebniß der Reflexion gewesen. Selbst unter denen, welche zu einer sicheren Erkenntniß ihres irdischen Berufes kommen, erlangt diese Erkenntniß keiner lediglich auf dem Wege der Reflexion. Ein Jüngling, welcher alle Mühsale trägt um den Lebensweg zu gehen, den er als den seinigen erkannt hat, ist innerlich getragen durch jenes Geheimnißvolle, das man etwa den geistigen Instinct nennt, dessen eigentliches Wesen aber ein Anhauch Gottes ist. Noch weniger entspringt den Glaubigen ihr Wissen, daß sie Kinder Gottes seien aus bloßer Erwägung des göttlichen Wortes und des eigenen Herzensstandes, obwohl solche Erwägung von Nöthen ist: der Geist selbst bezeuget mit unserem Geiste (συμμαρτυρει) daß wir Gottes Kinder seien Röm. 8, 16. Und woher wußten die Propheten, daß Gott sie berufen, daß er dieß und dieß zu ihnen geredet habe, daß sie nicht in Selbsttäuschung begriffen seien? Die Berufung Gottes ergieng an sie mit einer innerlichen Versicherung, die eine untrügliche Gewißheit mit sich brachte; zwischen Gott und der Seele des Menschen giebt es einen Verkehr, dessen Gesetz wir nicht konstruiren, auch auf dem Erfahrungswege nur mangelhaft entdecken können, dessen Möglichkeit aber sich von selbst versteht für jeden, welcher von dem persönlichen Gotte und von der Geistigkeit der Menschenseele weiß, dessen Wirklichkeit sich von Jedem, welcher will, erfahren läßt, dessen Realität Jedem der sie erfahren hat, fest steht, obgleich er weiß, daß tausend Male von Andern für Gottes Stimme gehalten wurde, was nur ihre eigene Stimme war. Der zwischen dem Vater und zwischen Jesu als dem Sohne in einer ganz eigenthümlichen Weise stattfindende Verkehr ist es gewesen, wodurch die Selbsterkenntniß Jesu als des Sohnes und Messias zur absoluten Gewißheit wurde. Und wer wollte schlechthin leugnen, daß in einzelnen Momenten die Erinnerung der Präexistenz den Fleischgewordenen durchblitzen mochte? Nur daß sie zur bleibenden Leuchte seines Inneren geworden sei, dürfen wir um des oben angeführten Grundes willen nicht annehmen.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, daß Jesu Erkenntniß seiner

Gottesſohnſchaft Hand in Hand geſchah mit der Erkenntniß ſeiner Meſſianität oder ſeines Berufes der Geſalbte Gottes zu werden und als der Geſalbte das Licht der Blinden, der König und der Prieſter. Das alte Teſtament redet ja von dem inneren Weſen des Zukünftigen nur im innigſten Zuſammenhang mit dem was es über ſein Amt zu ſagen hat. Durch den Einblick in den Beruf des Davidsſohnes vermittelte ſich den Propheten der Einblick in das Weſen ſeiner Perſon.

Wie wir aber ſo eben ſagten, daß die Verſieglung ſeiner Gottesſohnſchaft durch das unmittelbare Zeugniß des Vaters dem Sohne gegeben wurde, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß auch für die Erkenntniß ſeines meſſianiſchen Weges und unſeres Heilsweges nur die erſten Anregungen durch das Forſchen im alten Teſtamente Jeſu gegeben wurden: die Entwicklung ſeiner Erkenntniß, ſein Erkennen alles deſſen, worin ſeine Verkündigung über das alte Teſtament hinausſchreitet, ward ihm durch die göttliche Originalität ſeines Geiſtes im unmittelbaren Verkehr mit dem Vater zu Theil.

In welchem Zeitpunkte das Wiſſen von ſeiner Gottesſohnſchaft und von ſeinem meſſianiſchen Berufe in Jeſu zur vollen Klarheit wurde, wiſſen wir nicht. Ahnungsweiſe ſpricht es ſchon der zwölfjährige Knabe aus, daß der Vater in eigenthümlicher Weiſe ſein Vater ſei. Andererſeits verſteht es ſich von ſelbſt, daß als er in's öffentliche Leben trat, die volle Klarheit in ihm vorhanden war. Und daß er ſeinen Meſſiasweg mit der Untertauchung im Jordan, mit der Johannestaufe beginnt, iſt ein ausdrückliches Zeugniß, wie er mit dem vollen Bewußtſein den Weg des Sterbens zu gehen den Meſſiasweg betritt. Auch fällt das Geſpräch mit Nikodemus, in welchem er ſchon das Höchſte über ſeine Perſon ausſpricht, indem er ſich den Eingeborenen nennt, welcher vom Himmel herabgekommen ſei, bereits in die erſten Monate ſeiner öffentlichen Thätigkeit. Mit Beſtimmtheit können wir alſo nur ſagen, daß ihm die volle Klarheit über ſich ſelbſt zwiſchen dem zwölften und dreißigſten Jahre aufgegangen iſt. Ganz wie es den Geſetzen der wahrhaft menſchlichen Entwicklung entſpricht. Der Wahrſcheinlichkeit aber iſt es gemäß, daß was der zwölfjährige Knabe ahnend ausſpricht, längſt vor dem dreißigſten Jahre zur vollen

Klarheit geworden war. Deßwegen müſſen wir ſagen, daß die göttliche Feſtſtellung des Hinaustretens in's meſſianiſche Amt erſt in das dreißigſte Jahr ein ganz eigenthümlicher Zug in der Aufgabe iſt, die der Vater dem Sohne ſtellte: das Warten ſollte dieſer Jüngling lernen wie keiner ſonſt.

Nicht minder aber als in Betreff der Entwicklung war ohne Zweifel auch in Betreff des Fortbeſtehens das Wiſſen Jeſu von ſeiner Gottesſohnſchaft menſchlicher Art. Im Glauben wiſſen ſich die Kinder Gottes als Kinder Gottes, nicht immer durch mächtiges Ertönen des Zeugniſſes, welches der Geiſt Gottes giebt. Glauben heißt die empfangenen Zeugniſſe Gottes feſthalten in Zeiten der Dunkelheit. Jetzt ſich zu offenbaren, jetzt ſich zu verbergen, das war von jeher Gottes Weg, das iſt ein Grundgeſetz in ſeiner Erziehungsweiſe. Ohne jene Zeugniſſe würde der Glaube ſeines Grundes entbehren, wenn aber das Zeugniß mit ununterbrochener Stärke ſich vernehmen ließe, ſo wäre der Chriſt über das Glauben hinaus. Und auch das gehört zu dem Glaubensgange, daß die Umſtände der Chriſten ihrer Gotteskindſchaft oft zu widerſprechen ſcheinen. Letzteres nun war bei Jeſu im höchſten Grade der Fall, aber ohne Zweifel ermangelte er auch oft jener inneren Stimme Gottes, daß er der Sohn Gottes ſei, ſo daß er die Sohnſchaft eben zu glauben hatte. Namentlich am Kreuze bei der Gottverlaſſenheit war ſeine Gottesſohnſchaft nur Glaubensſache. Aber auch früher mußte ſein inneres Leben durch den Wechſel von Werktag und Feſttag gehen, damit er in allen Dingen uns gleich ſein möge. Auch das iſt echt menſchlich, daß gerade in mehrere der ſchwerſten Zeiten eine beſondere Stärkung durch ein beſonderes Zeugniß des Vaters fiel: von den drei Malen wo äußerlich hörbare Stimmen vom Himmel kamen, iſt das erſte die Untertauchung unter den Jordan, wo der ganze Ernſt ſeines Sterbensweges vor Jeſu Seele ſtand, das zweite die Verklärung, bei welcher Moſes und Elias von dem Ausgange redeten, den er zu Jeruſalem erfüllen werde (Luc. 9, 31), wie denn die Verklärung wenige Tage nach der erſten Leidensverkündigung geſchah (Matth. 17, 1. vgl. mit 16, 21 „von da an begann“ ꝛc.), das dritte die Erſchütterung der Seele nach dem letzten Einzuge in Jeruſalem (Joh. 12, 28).

Schon der Entwicklungsgang des Täufers geſchah in einer Selbſtſtändigkeit in welche wir uns ſchwer hineinfinden können. Er wußte nicht bloß daß der Meſſias demnächſt auftreten werde ſondern auch daß Jeſus, Marieens Sohn, in Nazareth, der Meſſias ſei: wie konnte dieß dem Sohne des Zacharias und der Eliſabeth bei der innigen Verbindung in welche Gott dieſe beiden Mütter geführt hatte, verborgen bleiben? Dennoch bezeugt der Täufer nach Jeſu Taufe zwei Male mit klaren Worten: ich kannte ihn nicht Joh. 1, 31 und 33. Daß er den zur Taufe kommenden Jeſus ſchon anredet: ich habe nöthig von dir getauft zu werden, und du kommſt zu mir? (vgl. Matthäus) macht hiegegen keine Schwierigkeit: der Täufer wäre ein ſchlechter Prophet und ein übler Geiſterprüfer geweſen, hätte er für die Heiligkeit deſſen der kam kein Auge gehabt, wäre er nicht von der Ahnung ſeiner Meſſianität durchdrungen worden, allein erſt an dem Herabkommen des Geiſtes auf Jeſum hatte er die göttliche Verſiegelung ſeiner ahnenden Erkenntniß, denn dieſes Herabkommen war das ihm von Gott verheißene Erkennungszeichen V. 33. Aber wie iſt's möglich, daß der ſich als den Vorläufer des Meſſias wußte, nie die wenigen Tagereiſen durcheilte um den deſſen Vorläufer er werden ſollte kennen zu lernen? Wir vielgeſchäftige und von wahrhaft originaler Entwicklung ſo weit entfernte Leute müſſen freilich dieſe Frage thun. Wir verſuchen dann etwa die deutliche Verſicherung „ich kannte ihn nicht" nach unſerem Sinne ſo gut oder ſchlecht es gehen will zu drehen. Wenn wir uns aber tiefer beſinnen ſo iſt doch gewiß nur das der göttliche Weg, daß der altteſtamentliche Prophet, welcher, um im Namen des alten Bundes den Mittler des neuen einzuführen, die Grenzen des alten nicht überſchreiten ſollte, Jeſum auch nicht durfte vor der amtlichen Begegnung perſönlich kennen lernen. In der Wüſte am Geiſte zu erſtarken gebührte ſich für ihn Luc. 2, 80: die Einſamkeit, die Ferne von Jeſu war die Bedingung für die Selbſtſtändigkeit und altteſtamentliche Art ſeines Werdens; wenn er Jeſum kannte, war ſeine Selbſtſtändigkeit dahin. Von der Originalität dieſer Entwicklung des menſchlichen Vorläufers ſchließe man nun auf die Originalität von Jeſu eigenem Entwicklungsgang: das alte Teſtament war ſeine geiſtige Milch geweſen, der Umgang mit dem Vater ſelbſt war

das Buch, in welchem der zu sich selbst erwachte Sohn die Offenbarungen Gottes las.

Von der Sündlosigkeit der Entwicklung Jesu sind wir ausgegangen. Kraft dieser hat er sein inneres Logoswesen so entfaltet daß die Fülle des Vaters ihn durchwohnt hat und er sagen konnte: wer mich siehet der siehet den Vater. Kraft eben derselben hat er sich selbst im Spiegel der alttestamentlichen Schriften als den erkannt welcher er war, Gottes Sohn. Von selbst erhellt aber, daß dieses durchwohnt und durchleuchtet werden von Gott und daß die Erkenntniß seiner selbst als des Sohnes Gottes hinwiederum auf immer tiefere Willensversenkung des Sohnes in den Vater rückgewirkt hat. Eben wie es bei den Kindern Gottes ist, von denen Jesus sagt: wer mich liebet der wird mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, die aber andererseits Gott um so mehr lieben können, je tiefer sich Gott in sie herabläßt und je gewisser ihnen ihre Gotteskindschaft ist. Das Wort „der Sohn kann nichts thun von ihm selbst" galt mit jedem Jahre in vollerem Sinne, theils weil die eigenthümliche Liebe des Sohnes zum Vater theils die eigenthümliche Durchdringung des Sohnes vom Vater mit jedem Jahre tiefer und voller wurde.

§. 71.

Von der Entwicklung der Selbsterkenntniß des Sohnes Gottes gehen wir nun über zu einigen Worten über den Entwicklungsgang seiner Erkenntniß des Vaters.

Die Gotteserkenntniß des vorirdischen Logos war eine ewige und eine vollkommene. Eine ewige d. h. nicht ein Kennenlernen sondern ein mit Einem Blicke geschehendes, Alles überschauendes, fertiges Erkennen. Eine vollkommene, theils in Bezug auf die Art des Erkennens, theils in Bezug auf seine Vollständigkeit. Eine vollkommene in Bezug auf die Art, d. h. eine centrale oder vom Mittelpunkte aus das Einzelne erkennende, organische, nicht bestehend in Erkenntnissen die des inneren Zusammenhangs entbehrten, sondern das Gewußte war ihr eine Einheit, sein innerer Organismus, die Nothwendigkeit alles Einzelnen war ihr klar. Eine vollkommene in

Bezug auf die Vollständigkeit: Nichts von Gottes Wesen, von seinen Gedanken, Rathschlüssen, Wegen war dem Logos unbekannt, er durchschaute von dem Centralpunkte des göttlichen Wesens und Denkens aus alle einzelnen Wellen des göttlichen Lebens- und Gedankenmeers, die Tiefen, den Reichthum, die Fülle Gottes.

Die Gotteserkenntniß Jesu *auf Erden* mußte vor Allem darin den Stempel des Irdisch-menschlichen tragen daß sie nicht eine *ewige* sondern eine *werdende* war. Jesus in Mutterleib und der unmündige Jesus konnte ja gar keine Erkenntniß Gottes haben. Erst mit seinem Selbstbewußtsein erwachte sie. Wie in unseren Seelen durch die Berührungen von Außen, durch das Du mit welchem uns unsere Mutter angeredet hat, das schlummernde Ich wach gerufen wurde, und wie wir dann allmählig die Stimme Gottes in unserem Inneren vernahmen und durch den geheimen Zug unserer gottverwandten Seele zu diesem Vater der Geister, zu diesem unermüdlichen Wohlthäter unseres Lebens hingezogen wurden, so ist es bei Jesu geschehen.

Wer für diese Allmähligkeit der Gotteserkenntniß des Heilandes noch eines besonderen Schriftbeweises bedarf, der findet ihn in Luc. 2, 52.

Aber es ist noch ein anderer Punkt als die Allmähligkeit der Entwicklung, wodurch sich die Gotteserkenntniß des Sohnes auf Erden von der des vorirdischen unterscheiden mußte. Sie konnte der letzteren auch nicht gleichen in der Vollkommenheit des Umfangs, in der Vollständigkeit. Ein irdisch menschliches Selbstbewußtsein kann doch immer nur für eine beschränkte Summe von Erkenntnissen den leuchtenden Sammelpunkt bilden. Das unendliche Lebens- und Gedankenmeer Gottes in Einem Momente vollständig zusammenzufassen wird ihm nicht möglich sein. Schon darum nicht weil das Selbstbewußtsein in uns geistig leiblichen Wesen ein leiblich vermitteltes, die Leiblichkeit aber während unseres irdischen Entwicklungsganges noch die irdische und nicht die geistige, noch nicht der geistigen Seele zur unbedingt geeigneten Organisation geworden ist. Dazu dürfte wohl auch hier an die Ordnung Gottes zu erinnern sein daß das Erkennen Hand in Hand geht mit dem Erleben. Der vorirdische Logos lebet wie Gott lebet, der unendliche Lebensstrom des Vaters strömt in ihn ein und

aus ihm hervor, dem entspricht daß der vorirdische Logos alle Tiefen Gottes weiß. Aber der fleischgewordene Logos lebt ein menschliches Leben, in welchem die Macht- und Seligkeitsfülle nicht mehr vorhanden ist, so konnte wohl auch das Wissen von der Lebensfülle Gottes in keinem Momente vollständig in Jesu sein.

Daß es sich wirklich so verhielt sagt uns der Herr selbst, indem er bezeugt, daß er die Stunde seiner gerichtlichen Zukunft nicht wisse. Daraus sehen wir wie ihm nicht der ganze Inhalt des göttlichen Denkens und Wollens kund gewesen.

Dagegen haben wir oben von dem Schauen Gottes, der himmlischen Realitäten und des göttlichen Wirkens vernommen, zu welchem die Liebe des Vaters den Sohn erweckte. Weil ein Erkennen von Angesicht gegen Angesicht, so war sein Gotterkennen ein organisches, das Ineinander der göttlichen Wahrheiten erfassendes und nicht ein Erkennen in Abstraktionen sondern ein Erfassen der Lebensfülle selbst. Begründet war Jesu Fähigkeit zu diesem Erkennen von Angesicht zu Angesicht in seiner Sohnschaft oder Wesensgleichheit mit dem Vater und in dem tiefen und vollen Ineinander von Vater und Sohn, kraft dessen Jesus sagen konnte: wer mich siehet der siehet den Vater.

Hier kann uns nun deutlich werden, wie innig die eigenthümliche Gotteserkenntniß Jesu mit der Sündlosigkeit seiner Entwicklung zusammenhieng. Weil Jesus der Sohn ist, so kann die Fülle Gottes in ihm wohnen, aber daß sie ihn wirklich durchwohnt und durchdrungen hat, war durch die vollkommene Treue seiner Selbstheiligung an Gott bedingt. Der Herr bezeugt diesen Zusammenhang auch selbst, wenn er sagt: „wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen? wenn ich aber die Wahrheit rede warum glaubet ihr mir nicht?“ Joh. 8, 46. Einem Sünder darf man in göttlichen Sachen nicht glauben, wer aber durch sein ganzes Thun und Lassen, durch den ganzen Eindruck seiner Person die Sündlosigkeit seines Wesens erweist, der muß wenn er von Gott redet für einen Zeugen der Wahrheit gelten. Hiemit verbinde man V. 28 und 29: „ich thue Nichts von mir selbst sondern wie mich der Vater gelehret hat, das rede ich, und der mich gesandt hat ist mit mir, er hat mich nicht allein gelassen, weil ich allezeit thue was ihm gefällt.“ In diesem Worte begründet Jesus

die Wahrheit seiner Zeugnisse auf das mit Ihm sein des Vaters, dieses aber auf seinen Gott gefälligen Gehorsam. Auch 10, 17 gehört hieher: „darum liebet mich mein Vater weil ich mein Leben hingebe," — Jesu Gehorsam bis zum Tod ist der Grund warum der Vater den Sohn lieb hat, des Vaters Liebe aber ist es welche Jesu zeiget Alles, was der Vater thut 5, 20. Denn des Vaters Liebe zu Jesu beruht freilich eines Theils auf dem tiefen Grunde seiner Sohnschaft, seiner Wesensgleichheit mit dem Vater, wie ein menschlicher Vater seinen Sohn liebet, weil er von ihm gezeugt und seines Wesens ist, anderen Theils aber ist sie die Frucht des Gehorsams Jesu gegen Gott, wie ein rechtschaffener Sohn der Gegenstand einer gedoppelten Liebe seines Vaters ist.

Noch von einer anderen Seite her wird sich der innige Zusammenhang zwischen der sündlosen Gehorsamstreue der Lebensentwicklung Jesu und zwischen seiner schauenden Erkenntniß Gottes zeigen lassen.

Auch uns ist das Schauen Gottes verheißen, wie denn nach diesem Gute die Sehnsucht der edelsten Geister geht. Schon der alte Knecht Gottes Moses hat das Verlangen seiner Seele vor Gott zu bringen gewagt: laß mich deine Herrlichkeit sehen 2 M. 33, 18. Bereits war ihm mit den Aeltesten Israels ein Sehen des Gottes Israels zu Theil geworden, wobei es unter seinen Füßen war wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir und wie der Himmel selbst an Klarheit (24, 10). Hernach erschien für Mosis und für des ganzen Volkes Augen die Herrlichkeit Jehovahs wie ein fressendes Feuer auf der Spitze des Sinai (V. 17). Wenn nun Moses dennoch in Cap. 33 bittet daß er die Herrlichkeit Gottes sehen dürfe, so ist sein Sinn offenbar, daß das bisher Geschaute noch nicht die wirkliche Natur Gottes sondern nur ein Spiegel gewesen sei, in welchem sie sich abgespiegelt habe: aber jetzt möchte er die Natur Gottes selbst erblicken. Sein Muth zu dieser Bitte beruht darauf, daß er so eben die Verheißung empfangen hat, es werde trotz Israels Versündigung mit dem vergoldeten Kalbe nicht bloß ein Engel sondern das Angesicht Gottes selbst mit dem Volke ziehen (V. 14 vgl. mit 32, 34). Unter dem Angesichte Gottes hat Moses Gott selbst verstanden und so möchte er nun auch diesen selber schauen. Darauf lautet zwar die

Antwort, daß er das Angeſicht Gottes nicht ſchauen könne, denn nicht vermöge der Menſch Gott zu ſehen und lebendig zu bleiben, Gott wolle alle ſeine Güte oder Herrlichkeit an ihm vorübergehen laſſen, und unterdeſſen die Hand über ihn decken, hernach werde er dann von hinten Gotte nachblicken dürfen V. 19—23. Allein eben dieſe Antwort beweist daß das Angeſicht Gottes nicht an ſich unſchaubar, auch für den Menſchen nicht unſchaubar iſt, ſondern der Menſch vermag nur nicht es zu ſehen und lebendig zu bleiben. Damit ſtimmt das neuteſtamentliche Wort überein. Chriſtus ſagt: ſelig ſind die reines Herzens ſind denn ſie werden Gott ſchauen Matth. 5, 8. Johannes bezeugt aus ſeiner Viſion des neuen Jeruſalems, der Thron Gottes und des Lammes werde darin ſein und ſeine Knechte werden ihm dienen und ſehen ſein (Gottes und des Lammes) Angeſicht. Ap. 22, 3 und 4. Dem entſprechend ruft er im erſten Briefe aus 3, 2: es iſt noch nicht erſchienen was wir ſein werden, wir wiſſen aber, daß wenn es erſcheinen wird, wir ihm gleich ſein werden, denn wir werden ihn ſehen wie er iſt. Paulus ſchreibt: jetzt ſehen wir durch einen Spiegel in einem Räthſelworte, dann aber Angeſicht gegen Angeſicht, jetzt erkenne ich ſtückweiſe, dann aber werde ich erkennen, wie ich (von Gott) erkannt bin 1 Cor. 13, 12. Dieſe Verheißungen dürfen nicht etwa dahin abgeſchwächt werden, daß aus der vollendeten, von Gottes Einwohnung ganz durchleuchteten Welt als aus einem vollkommenen Medium der Gottesoffenbarung die Herrlichkeit Gottes uns in vollkommener Weiſe anſcheinen werde*). Das würde unſer Sehnen nicht befriedigen. Nicht bloß von der Dunkelheit des Spiegels ſondern von dem Spiegel ſelbſt müſſen wir frei werden. Freilich werden wir durch die Anſchauung der himmliſchen Werke Gottes viele Erkenntniſſe gewinnen, welche uns jetzt noch verborgen ſind und welche größer ſein werden als die jetzigen, da wir bis jetzt Weniges von ſeinen Werken ſehen (vgl. Sirach 43, 35). Wenn Johannes von dem neuen Jeruſalem ſagt, daß es die Herrlichkeit Gottes habe, ſein Glanz dem köſtlichſten Steine gleiche, daß der Einbau ſeiner Mauer und die Stadt ſelbſt ſammt ihren Mauergründen,

*) Ich erlaube mir dieſe Bemerkung gegen Rothe's Ethik §. 474.

Thoren und Straßen von durchsichtigen Edelsteinen und Golde seien, so belehrt uns diese ganze Symbolik, daß die vollendete Welt von der Herrlichkeit des sie durchwohnenden Gottes völlig durchleuchtet ist. Allermeist aber wird das Licht Gottes aus dem Reiche der vollendeten Geister leuchten, denn Gott wird Alles in dem vollendeten Geiste sein, dieser selbst aber völlig durchleuchten durch seine geistige Leiblichkeit. Allein wenn immerhin die Fülle der Herrlichkeit Gottes in der vollendeten Gemeinde zur Erscheinung kommt, so geschieht dieß doch nur in dem Gesammtorganismus der vollendeten Geister, und bliebe unsere Anschauung an dieses Medium gebunden, so könnte demnach nur eine Ueberschauung der millionenfach gegliederten Gemeinde und Himmelswelt, also ein dem Geschöpfe unmöglicher Act der Allwissenheit zur organischen Erkenntniß Gottes führen. Aber auch mit den ausdrücklichen Worten der Schrift käme die Meinung in Widerstreit, daß nur in der von Gott durchleuchteten Welt Gott für uns anschaubar werde, denn die Apokalypse führt es neben der Durchleuchtung der Stadt Gottes von seiner Herrlichkeit als etwas Besonderes an, daß der Thron Gottes und des Lammes in der Stadt sein und ihre Bewohner sein Angesicht sehen werden. Paulus aber sagt nicht: wir sehen jetzt durch einen dunklen Spiegel in einem Räthselworte, dann aber durch einen hellen Spiegel in einem klaren Worte, sondern dann aber Angesicht gegen Angesicht. Auf diesem „Angesicht gegen Angesicht" beruht es, daß an die Stelle des stückweisen Erkennens das Erkennen Gottes wie wir von ihm erkannt sind oder das organische centrale und dadurch wahre Erkennen, das Schauen Gottes „wie er ist" eintreten wird. Zwar wird es dann bei uns sein wie es bei den Engeln ist, daß wir obwohl in organischer Weise Gott erkennend doch immer von Neuem an seiner Fülle werden zu lernen haben: die Engel erkennen seitdem es eine christliche Gemeinde giebt an dieser die vielgestaltige Weisheit Gottes wie sie dieselbe zuvor noch nicht erkannten (Eph. 3, 10), ja ihre organische Gotteserkenntniß schloß das Durchschauen des Erlösungsrathschlusses nicht in sich ein (1 P. 1, 12). Aber so bald uns das Schauen von Angesicht zu Angesicht zu Theil geworden, wird auch das Erkennen des göttlichen Lebens und Wesens aus seinem Mittel-

punkte und nach dem Ineinander der göttlichen Lebensbestimmungen stattfinden können, wenn gleich die Fülle des göttlichen Lebens noch keineswegs nach ihrem ganzen Umfange erkannt worden ist. Zu diesem schauenden Erkennen Gottes liegt die Fähigkeit in der Gottverwandtschaft unserer geistigen Seele: die Seele ist Gottes Hauch. Und Nichts im Begriffe Gottes widerstreitet dem Hoffen auf ein solches Erkennen Gottes, welches hinaus ist über die blassen Abstraktionen des Denkens und wobei sich die Lebensfülle der Natur Gottes oder der göttlichen Herrlichkeit unserer Geistesanschauung in ähnlicher Weise darbieten wird wie dem sinnlichen Auge sich jetzt darbietet die Lebensfülle der materiellen Welt. Unsere irdische Theologie, welche Gott nur durch Räthselworte kennt, verhält sich zur Theologie derer, die Gott schauen dürfen, in ähnlicher Weise, wie die Naturphilosophie eines Blinden, dem man von der Natur erzählt und der sie nur tasten kann, sich verhält zu der Naturphilosophie des sehenden Forschers, welchem die lebendige Fülle der Natur vor seinen Augen webt und lebt.

Also der Herr verheißt auch uns, daß wir Gott schauen sollen. Aber er verheißt es nur denen, die reines Herzens sind. Eine materielle Anschauung der geistigen Natur Gottes ist ja ein Ungedanke, die Seele muß erst gereiniget, von aller Versenkung in den Dienst des materiellen Fleisches befreit sein und sie muß durch ihre religiös sittliche Arbeit die materielle Leiblichkeit in eine geistige Leiblichkeit umgestaltet haben, ehe ihr die Anschauung Gottes möglich wird. So lange die Seele nur diese materielle Leiblichkeit zu ihrem Organe hat, vermag sie auch nur in dem dunkeln Spiegel der materiellen Welt die Abschattung Gottes zu sehen. Und auch wenn dieser materielle Leib im Grabe liegt, kann der fleischlich gewordenen Seele die Anschauung Gottes des Geistes nicht gelingen. Das ist der Grund, warum der Herr gerade den Herzensreinen die Anschauung Gottes verheißt.

Von hier aus lasset uns nun wieder auf Jesum blicken! Ihm ist die Anschauung Gottes schon in diesem irdischen Leben zu Theil geworden. Aber wie hätte dieß geschehen können, wenn nicht durch die Heiligkeit seines sittlichen Entwicklungslaufes die Vergeistigung seiner materiellen Leiblichkeit in einem geradlinigen Gange und mit

einer solchen Energie von ihm vollbracht worden wäre, daß schon innerhalb dieses irdischen Lebens das Organ für das Gottschauen in ihm ausgereift war? Das ist der abermalige Zusammenhang seiner eigenthümlichen Gotteserkenntniß mit seiner Sündlosigkeit.

Die Verklärung des Herrn auf dem Berge giebt uns den Beweis, daß eine solche Vergeistigung seiner Leiblichkeit allerdings schon während des irdischen Lebens von ihm erreicht worden ist. „Er gieng auf einen Berg zu beten und als er betete so ward das Aussehen seines Angesichts ein anderes, er ward umgestaltet und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht und ausstrahlend.“ (Matth. 17. Marc. 9. Luc. 9.) Dieses Ereigniß, bei welchem auch eine Unterredung des Moses und Elias mit Jesus über den ihm bevorstehenden Ausgang und eine Stimme vom Himmel „dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe, ihn höret“ stattgefunden hat, gab unserem Herrn selbst eine mächtige Stärkung auf seinen Sterbensgang, uns aber zeigt es, daß für Jesum ein sterbensloser Uebergang aus diesem irdischen in das himmlische Leben das Naturgemäße war. Die Verklärung Jesu ist ein geschichtlicher Commentar zu seinem Worte: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich gebe es von mir selbst“ (Joh. 10, 18). Die Leiblichkeit des sündlosen Jesus war nicht wie unser von Sündern gezeugter und durch unsere eigene Sündigkeit verderbter Leib dem Tode verfallen, sondern weil seine Lebensentwicklung ein stetiges sich Hineinleben in den lebendigen Vater und ein immer fortschreitendes Durchdrungenwerden von dem Leben des Vaters, eben damit eine unabläßige, heilige Vergeistigung seiner Leiblichkeit war, so war der zum Mannesalter gekommene Jesus zugleich zum direkten Uebergang in das Lichtleben der Ewigkeit herangereift. Ohne Zweifel konnte er vom Verklärungsberge unmittelbar mit Moses und Elias in den Himmel gehen, denn die Verklärung erweist ja, daß bereits eine geistige Leiblichkeit in ihm ausgewirkt und daß auch die noch vorhandene irdische Stofflichkeit für die Durchdringung mit dem Lichte und für die Verwandlung in dasselbe empfänglich war. Nicht um seinet-, sondern um unsertwillen ist er von dem Verklärungsberge in das Irdische zurückgekehrt, um durch die Gehorsamsthat des Ster-

bens unſere Verſühnung zu vollbringen. War aber hienach der Heiland ſchon während des irdiſchen Lebens zum Eingang in das Licht der Ewigkeit fähig, ſo können wir um ſo beſſer verſtehen, wie er auch zum Schauen Gottes ſchon innerhalb des irdiſchen Lebens von dem Vater erweckt werden konnte.

In Betreff der Entwicklung der eigenthümlichen Gotteserkenntniß Jeſu ergiebt ſich uns aus dem Geſagten, daß derſelben die Durchdringung Jeſu mit der Fülle des Vaters und die Vergeiſtigung ſeiner materiellen Natur durch die religiös-ſittliche Heiligungsarbeit vorausgehen mußte. Wir werden alſo anzunehmen haben, daß Jeſus nicht vor Erreichen ſeines männlichen Alters zu dieſem Erkennen von Angeſicht zu Angeſicht von dem Vater berufen wurde. Im Jünglingsalter hatte er wohl auch ſchon eine die unſrige weit übertreffende Gotteserkenntniß, theils weil er ſündlos war, theils wegen der dem fleiſchgewordenen Logos in einziger Weiſe zukommenden Gottinnigkeit und Geiſtesſalbung, aber das unmittelbare und deßwegen organiſche Erkennen Gottes hat ohne Zweifel erſt mit dem Mannesalter begonnen. Vielleicht in derſelben Zeit, da er in's meſſianiſche Amt eintrat. Jedenfalls beweist das Geſpräch mit Nikodemus, welches in die erſte Zeit des amtlichen Wirkens fällt, daß der Heiland damals ſchon zum Manne des Schauens geworden war, man vgl. Joh. 3, 11: was wir geſehen haben, bezeugen wir.

Das iſt aber freilich nicht ſo zu verſtehen, als wäre nun das Schauen Gottes zum fortwährenden Eigenthum Jeſu geworden: wir haben die Stunden des Schauens vielmehr nur als vorübergehende Höhepunkte ſeines Lebens anzuſehen. Der Herr ſagt: der Vater hat den Sohn lieb und zeiget ihm Alles, was er ſelber thut, ebenſo: wie ich höre, ſo richte ich, die Worte, welche du mir gegeben haſt, habe ich ihnen gegeben (Joh. 5, 20. 30. 17, 8). Dieſe Ausdrücke deuten darauf hin, daß Jeſu Gottesanſchauung nicht eine ſelbſtthätige war, ſondern durch eine beſondere Berührung von Seiten des Vaters hervorgerufen wurde. In der ſündloſen Entwicklung ſeines Sohnesweſens lag die Empfänglichkeit für die Erweckung des Schauens, aber es war eine göttliche Erweckung, wenn es zum wirklichen Schauen kam. Eben deßwegen fand das Schauen nicht fortwährend ſtatt, ſon-

dern nur ſo oft es dem Vater gefiel. Wäre der Heiland von irgend einem Zeitpunkte ſeines Lebens an ganz zu dem Manne des Schauens geworden, ſo hätte er ja von nun an aufgehört, ein Mann des Glaubens zu ſein, er mußte aber bis zu ſeinem Ende in einem Glaubenslaufe bleiben, ſonſt könnte er nicht unſer Glaubensvorgänger und nicht der Verſühner unſeres Unglaubens ſein. In Gethſemane z. B., wo ihm das Leidensgedränge für einen Augenblick ſogar die göttliche Nothwendigkeit ſeines Sterbens zweifelhaft machte („iſt's möglich, ſo laß dieſen Kelch an mir vorübergehen") und am Kreuze, wo er rief: mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen! ſtand er offenbar nicht im Schauen. Wir haben oben geſagt, daß Jeſu Wiſſen von ſeiner Gottesſohnſchaft nicht immer auf einer mächtig im Innern ertönenden Bezeugung derſelben von Seiten des Vaters beruhte, ſondern oftmals Sache des Glaubens war, welcher die vernommene Stimme Gottes in Zeiten des göttlichen Schweigens feſthalten mußte; ſo hat es ſich auch mit dem Schauen Gottes verhalten, der Vater berief ihn durch ſein innerliches Zeigen auf dieſe Höhe, dann aber traten wieder die Zeiten ein, wo es galt, das Geſchaute ſich innerlich anzueignen, in den Organismus des innern Lebens aufzunehmen und im Glauben zu bewahren. Der Heiland wurde in eine Höhe hinaufgeführt wie keiner von uns, aber er mußte auch in Tiefen herabſteigen, die wir nicht kennen. In dieſen Zeiten des Nichtſchauens ſtand er dann im discurſiven Erkennen Gottes, im Denken und Vorſtellen deſſelben nach unſerer Weiſe, aber freilich mit dem Gewinne deſſen, was er geſchaut. Seinen Jüngern konnte er ja ohnedieß nur in irdiſch gebildeten Begriffen und durch die Räthſelworte der irdiſchen Sprache das Geſchaute mittheilen: es ließ ſich für die irdiſchen Menſchen erſt ausdrücken, nachdem er das organiſche Ineinander der Gottesgedanken in die bruchſtückartigen und mit zeitlich räumlichen Vorſtellungen umkleideten irdiſchen Begriffe umgeſetzt hatte. Wir ſehen alſo, daß die Gottesanſchauung Jeſu ein irdiſches Gepräge trug. Die vollendeten Geiſter im Himmel werden, wenn ſie zur Anſchauung Gottes gekommen ſind, nicht mehr in's vermittelte und unorganiſche Erkennen Gottes und in das Glauben herunterſteigen. Wenn der Sabbath der ewigen Ruhe gekommen iſt, ſo giebt es keinerlei Wechſel

zwiſchen Feſttag und Werktag mehr. Das Irdiſche liegt dann hinter uns. Das dunkle Auge, mit welchem wir jetzt ſehen, indem unſere gottähnliche Seele die materielle Leiblichkeit zur Vermittlerin des Lebens und Erkennens hat und ihre eigene Gottebenbildlichkeit ſich erſt in der Entfaltung befindet, iſt dann zu einem hellen Auge geworden, weil die Gottebenbildlichkeit der Seele zum Maaße des Mannesalters herangereift, Gott ſelbſt zur Alles durchdringenden Leuchte unſerer Seele, die Seele zur Alles durchdringenden Leuchte ihrer Leiblichkeit, eben darum der Leib ſelbſt zum geiſtigen Leibe geworden iſt. Und auch der dunkle Spiegel der materiellen Welt iſt dann zerbrochen, indem die alte Erde nicht mehr iſt: auch der Räthſelworte, nehmlich der in irdiſches Material gekleideten Begriffe von Gott gedenkt man nicht mehr. Dem entſprechend wird das Schauen der himmliſch Vollendeten auch nicht auf beſonderen Erregungen von Seiten Gottes beruhen, wie dieß bei Jeſu auf Erden der Fall geweſen, vielmehr wird es das naturgemäße von ſelbſt ſich entfaltende Thun der Vollendeten ſein.

§. 72.

Sämmtliche Evangeliſten berichten, daß als Jeſus ſich von Johannes taufen ließ, der heilige Geiſt über ihn gekommen iſt. Marcus erzählt 1, 9 f.: und es geſchah in jenen Tagen, daß Jeſus von Nazareth in Galiläa kam und von Johannes getauft wurde in dem Jordan und ſofort heraufſteigend aus dem Waſſer ſah er*) die Himmel aufgethan und den Geiſt wie eine Taube auf ihn herabfahren. Matthäus (3, 16): und getauft ſtieg Jeſus ſofort herauf aus dem Waſſer und ſiehe die Himmel thaten ſich ihm auf und er ſah den Geiſt Gottes herabfahren wie eine Taube und auf ihn (ſich) kommen: Lucas (3, 21 f.): es geſchah da Jeſus getauft wurde und betete, daß der Himmel ſich öffnete und der heilige Geiſt auf ihn herabfuhr in leiblicher Geſtalt wie eine Taube. Der Evangeliſt Johannes, welcher

*) nehmlich Jeſus, denn dieſer iſt in V. 9 Subject. Das επ αυτον des V. 10 macht hiegegen keine Schwierigkeit. Auch bei Matthäus heißt es επ αυτον, wo ganz deutlich Jeſus als der Sehende bezeichnet iſt.

bei seiner Geschichtserzählung durchaus den Zweck verfolgt, die Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos zu zeigen, um seinen Lesern Jesum als den Christus, den Sohn Gottes zu erweisen, damit sie durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen (1, 14. 20, 31), und der deßhalb schon das Vorwort seines Evangeliums mit dem Eindrucke des Täufers und dann der Jünger von dieser Herrlichkeit des Sohnes schließt (1, 15—18), Johannes beginnt auch die geschichtliche Darstellung mit den von dem Täufer für Jesum abgelegten Zeugnissen (1, 19—37), um sodann zu dem überzugehen, was die Jünger selbst im Umgange Jesu erlebten (1, 38 bis 20, 31). Demgemäß lesen wir in 1, 30 ff. des Täufers Zeugniß, wie er Jesum als den Messias erkannte an dem ihm von Gott bestimmten Zeichen, „auf welchen du sieheſt den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, dieser ist es, welcher tauft mit heiligem Geist" (V. 33). Das sei denn an Jesu vor seinen Augen geschehen, „ich habe gesehen den Geist herabfahren wie eine Taube aus dem Himmel und er blieb auf ihm" (32).

Wer in der Voraussetzung steht, als hätte dem menschgewordenen Logos seine vorirdische Gottheitsfülle zur Verfügung gestanden, dem muß die große Bedeutung, welche das N. T. diesem Herabkommen des Geistes für den Entwicklungsgang Jesu zuerkennt, nicht bloß in hohem Grade befremdlich, sondern wirklich ein unerklärliches Räthsel sein. Wozu bedurfte Jesus der Geistesausgießung, wenn er in sich selbst die Fülle des göttlichen Lebens trug? Mit der Antwort, daß der heilige Geist über seine menschliche Natur sich ergossen habe, ist nicht geholfen, denn es ist klar, daß die Gottesfülle des Logos sich selbst der menschlichen Seite an Jesu mittheilen konnte, ja wenn irgend eine lebendige Anschauung des Verhältnisses beider Seiten erzielt werden soll, so muß diese Mittheilung der göttlichen Geistesfülle des Logos an die menschliche Natur Jesu stattgefunden haben. Wozu dann also noch die Taufe mit dem vom Himmel kommenden Geiste? Dagegen wenn wir der Schriftlehre einfach folgen, daß der Logos bei der Fleischwerdung sich seiner Lebensfülle entäußerte, so ergiebt sich leicht auch die Einreihung dieser Thatsache in den Entwicklungsgang des Herrn.

Von selbst versteht sich, daß diese Ausgießung des Geistes über Jesum nicht sein erstes Empfangen des Geistes war. Er hat sich in seinem verborgenen Leben zu Nazareth mit jedem Tage mehr in den Vater hineingelebt und ist demgemäß in stetig fortschreitender Weise von der Einwohnung des Vaters durchdrungen worden: nach jedem Zeitabschnitte war er mehr berechtigt zu sagen, wer mich siehet, der siehet den Vater. Also eine fortwährend sich vertiefende Durchdringung vom heiligen Geiste, in welchem der Vater in uns wohnt. Aber ein anderes ist das Wirken des heiligen Geistes im Menschen zum Zwecke seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott und seiner Heiligung, ein anderes das Wirken des Geistes, um den Menschen in der Ausrichtung des Berufes zu leiten. Allerdings hatte sich Jesus schon vor seiner Taufe wie als den Sohn Gottes so als den Messias erkannt. Auch die Weise seines messianischen Wirkens war ihm im Allgemeinen klar, namentlich daß der Sterbensweg der Messiasweg sei. Das spricht er ja eben durch sein Untertauchen sinnbildlich aus. Aber von dem Augenblicke seines öffentlichen Auftretens an handelt es sich nun um die *specielle* Befähigung für alle die einzelnen Schritte des Messiaswegs, um eine solche Unterweisung durch den heiligen Geist, kraft deren er in jedem Augenblicke das Richtige thut, das Amt mit einer Weisheit verwaltet, die kein Wort zu bereuen hat, und mit einer Kraft, welcher jedes Mal gelingt, was sie vollbringen will. Der Geist der Amtsweisheit und des Wunderthuns ist es, mit welchem Jesus bei der Taufe ordinirt worden ist. So lehrt uns Matthäus die Sache ansehen, wenn er in 4, 1 unmittelbar nach dem Berichte über das Herabkommen des Geistes fortfährt: da wurde Jesus von dem Geist in die Wüste geführt um vom Teufel versucht zu werden, so Marcus und Lucas indem sie fast dieselben Worte setzen (Marc. 1, 12. Luc. 4, 1) und der Letztere auch von der hernach geschehenen Reise nach Galiläa sagt: Jesus kehrte in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück (4, 14). Auch Petri Worte gehören hieher: Gott hat ihn gesalbet mit heiligem Geist und mit Kraft, welcher (dann) umhergieng wohlthuend und heilend Alle die vom Teufel überwältigt waren, denn Gott war mit ihm (Apg. 10, 38). Von Jesu selbst vergleiche man Aussprüche wie diesen „wenn ich aber im Geiste

Gottes die Teufel austreibe ꝛc." (Matth. 12, 28). Auch lag von Seiten Jesu seinem 40tägigen Rückzug in die Wüste ohne Zweifel die Absicht zu Grund, nachdem ihm der Geist zur speciellen Amtsunterweisung gegeben sei, in dieser Stille der Wüste und in der Enthaltung des Fastens, der dreißigjährigen Rüstung auf sein Amt nunmehr noch eine in die Einzelnheiten gehende Bereitung in der Kraft des Geistes hinzuzufügen.

Daneben war die feierliche sichtbare Ergießung des Amtsgeistes sammt der vom Himmel ertönenden Stimme zugleich für Jesum selbst (nicht bloß für den Täufer) eine göttliche Besiegelung, daß er wahrhaftig der Messias sei. Und zwar wahrscheinlich das erste Mal, daß Jesu zu der innerlichen Besiegelung seiner Messianität auch ein sinnlich wahrnehmbares Unterpfand derselben von Gott gegeben wurde. Man erinnere sich, daß kurz vor dem Antritte der letzten Reise nach Jerusalem, also beim Herannahen der letzten Leidenswoche auf dem Verklärungsberge zum zweiten und nach dem Einzuge in Jerusalem zum dritten Male eine himmlische Stimme erfolgte. Sobald wir nur Ernst machen mit der wahrhaftigen Menschheit Jesu und mit dem Satze, daß Jesu Lauf ein Glaubenslauf war, so werden wir solche Unterpfänder des fleischgewordenen Logos nicht mehr unwürdig finden.

In den Aposteln hat der heilige Geist schon zur Zeit da Jesus auf Erden war gewirkt: nicht Fleisch und Blut sondern der Vater im Himmel hat dem Petrus seine Erkenntniß Jesu geoffenbart (Matth. 16, 17). Nach der Auferstehung bläst sie Jesus an und spricht: nehmet hin heiligen Geist, welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, welchen ihr sie erlasset, denen sind sie erlassen (Joh. 20, 22 f.). Dieß war also schon eine Mittheilung des Geistes, nicht mehr bloß für das eigene Glaubensleben sondern für das apostolische Wirken. Und dennoch folgt erst am Pfingsten die entscheidende Ausrüstung mit der Kraft aus der Höhe (vgl. Luc. 24, 49), ja auch hernach gilt es noch, für die täglich neuen Aufgaben des apostolischen Amtes Licht um Licht und Kraft um Kraft zu empfangen. Ferner: hätte Paulus in Timotheus nicht das Wirken des heiligen Geistes gefunden, so hätte er ihn nicht zu seinem Gehilfen

Antwort, daß er das Angeſicht Gottes nicht ſchauen könne, denn nicht vermöge der Menſch Gott zu ſehen und lebendig zu bleiben, Gott wolle alle ſeine Güte oder Herrlichkeit an ihm vorübergehen laſſen, und unterdeſſen die Hand über ihn decken, hernach werde er dann von hinten Gotte nachblicken dürfen V. 19—23. Allein eben dieſe Antwort beweist daß das Angeſicht Gottes nicht an ſich unſchaubar, auch für den Menſchen nicht unſchaubar iſt, ſondern der Menſch vermag nur nicht es zu ſehen und lebendig zu bleiben. Damit ſtimmt das neuteſtamentliche Wort überein. Chriſtus ſagt: ſelig ſind die reines Herzens ſind denn ſie werden Gott ſchauen Matth. 5, 8. Johannes bezeugt aus ſeiner Viſion des neuen Jeruſalems, der Thron Gottes und des Lammes werde darin ſein und ſeine Knechte werden ihm dienen und ſehen ſein (Gottes und des Lammes) Angeſicht. Ap. 22, 3 und 4. Dem entſprechend ruft er im erſten Briefe aus 3, 2: es iſt noch nicht erſchienen was wir ſein werden, wir wiſſen aber, daß wenn es erſcheinen wird, wir ihm gleich ſein werden, denn wir werden ihn ſehen wie er iſt. Paulus ſchreibt: jetzt ſehen wir durch einen Spiegel in einem Räthſelworte, dann aber Angeſicht gegen Angeſicht, jetzt erkenne ich ſtückweiſe, dann aber werde ich erkennen, wie ich (von Gott) erkannt bin 1 Cor. 13, 12. Dieſe Verheißungen dürfen nicht etwa dahin abgeſchwächt werden, daß aus der vollendeten, von Gottes Einwohnung ganz durchleuchteten Welt als aus einem vollkommenen Medium der Gottesoffenbarung die Herrlichkeit Gottes uns in vollkommener Weiſe anſcheinen werde*). Das würde unſer Sehnen nicht befriedigen. Nicht bloß von der Dunkelheit des Spiegels ſondern von dem Spiegel ſelbſt müſſen wir frei werden. Freilich werden wir durch die Anſchauung der himmliſchen Werke Gottes viele Erkenntniſſe gewinnen, welche uns jetzt noch verborgen ſind und welche größer ſein werden als die jetzigen, da wir bis jetzt Weniges von ſeinen Werken ſehen (vgl. Sirach 43, 35). Wenn Johannes von dem neuen Jeruſalem ſagt, daß es die Herrlichkeit Gottes habe, ſein Glanz dem köſtlichſten Steine gleiche, daß der Einbau ſeiner Mauer und die Stadt ſelbſt ſammt ihren Mauergründen,

*) Ich erlaube mir dieſe Bemerkung gegen Rothe's Ethik §. 474.

Thoren und Straßen von durchsichtigen Edelsteinen und Golde seien, so belehrt uns diese ganze Symbolik, daß die vollendete Welt von der Herrlichkeit des sie durchwohnenden Gottes völlig durchleuchtet ist. Allermeist aber wird das Licht Gottes aus dem Reiche der vollendeten Geister leuchten, denn Gott wird Alles in dem vollendeten Geiste sein, dieser selbst aber völlig durchleuchten durch seine geistige Leiblichkeit. Allein wenn immerhin die Fülle der Herrlichkeit Gottes in der vollendeten Gemeinde zur Erscheinung kommt, so geschieht dieß doch nur in dem Gesammtorganismus der vollendeten Geister, und bliebe unsere Anschauung an dieses Medium gebunden, so könnte demnach nur eine Ueberschauung der millionenfach gegliederten Gemeinde und Himmelswelt, also ein dem Geschöpfe unmöglicher Act der Allwissenheit zur organischen Erkenntniß Gottes führen. Aber auch mit den ausdrücklichen Worten der Schrift käme die Meinung in Widerstreit, daß nur in der von Gott durchleuchteten Welt Gott für uns anschaubar werde, denn die Apokalypse führt es neben der Durchleuchtung der Stadt Gottes von seiner Herrlichkeit als etwas Besonderes an, daß der Thron Gottes und des Lammes in der Stadt sein und ihre Bewohner sein Angesicht sehen werden. Paulus aber sagt nicht: wir sehen jetzt durch einen dunklen Spiegel in einem Räthselworte, dann aber durch einen hellen Spiegel in einem klaren Worte, sondern dann aber Angesicht gegen Angesicht. Auf diesem „Angesicht gegen Angesicht" beruht es, daß an die Stelle des stückweisen Erkennens das Erkennen Gottes wie wir von ihm erkannt sind oder das organische centrale und dadurch wahre Erkennen, das Schauen Gottes „wie er ist" eintreten wird. Zwar wird es dann bei uns sein wie es bei den Engeln ist, daß wir obwohl in organischer Weise Gott erkennend doch immer von Neuem an seiner Fülle werden zu lernen haben: die Engel erkennen seitdem es eine christliche Gemeinde giebt an dieser die vielgestaltige Weisheit Gottes wie sie dieselbe zuvor noch nicht erkannten (Eph. 3, 10), ja ihre organische Gotteserkenntniß schloß das Durchschauen des Erlösungsrathschlusses nicht in sich ein (1 P. 1, 12). Aber so bald uns das Schauen von Angesicht zu Angesicht zu Theil geworden, wird auch das Erkennen des göttlichen Lebens und Wesens aus seinem Mittel-

finden sich außer in Eph. 1 in den Reden des Petrus Ap.-G. 2, 33 und 5, 31.

Stellen in welchen die Herrschaft Jesu über das All für eine Gabe des Vaters erklärt wird sind außer Eph. 1, 22 vor Allem das Wort des Herrn selbst: gegeben ist mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18), sodann von Paulus der Ausspruch in 1 Cor. 15, 27 f.: „Alles hat er ihm unter die Füße gethan. Wenn er aber sagt, daß ihm Alles untergethan wurde so ist klar daß dieß gemeint ist mit Ausnahme deß der ihm das All untergethan hat. Wenn ihm aber das All untergethan sein wird dann wird auch er selbst der Sohn unterthan werden dem der ihm das All untergethan hat."

Allein nicht minder entschieden stellt das göttliche Wort Auferstehung, Erhöhung zur Rechten Gottes und Ueberwindung aller feindlichen Mächte als Akte des Sohnes selber dar.

Die Auferstehung; der Heiland selber spricht: brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten. Das sagte er aber, wie Johannes beifügt, von dem Tempel seines Leibes Joh. 2, 19. 21. Wiederum: Niemand nimmt mein Leben von mir sondern ich gebe es hin von mir selbst: ich habe Macht es hinzugeben und habe Macht es wieder zu nehmen: dieses Gebot habe ich empfangen von meinem Vater Joh. 10, 18.

Die Erhöhung zur Rechten Gottes; ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott (Joh. 20, 17), ich habe überwunden und mich gesetzet mit meinem Vater auf seinem Throne (Apok. 3, 21), er setzte sich zur Rechten Gottes (Marc. 16, 19), er hat sich gesetzt zur Rechten der Majestät in der Höhe, zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln Hebr. 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2.

Die Ueberwindung der feindlichen Mächte; er wird umgestalten den Leib unserer Erniedrigung zur Gleichförmigkeit mit dem Leibe seiner Herrlichkeit nach der Wirksamkeit seines Vermögens sich Alles unterthan zu machen (Phil. 3, 21); alsdann das Ende, wenn er übergiebt das Reich dem Gott und Vater, wenn er abgethan hat alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt, denn er muß

herrſchen bis daß er lege alle ſeine Feinde unter ſeine Füße 1 Cor. 15, 24 f.*)

Wie iſt die apoſtoliſche Darſtellung von Chriſti Auferſtehung als einer Allmachtswirkung des Vaters mit den Worten Jeſu in Joh. Cap. 2 und 10 zu vereinigen? Die Ausdrücke des Herrn deuten doch entſchieden auf eine Selbſtthätigkeit deſſelben bei ſeiner Auferſtehung; von unſerem dereinſtigen Auferwecktwerden könnte nie in dieſer Weiſe geredet werden. Die Vereinigung der beiderlei Darſtellungsweiſen wird durch das Wort des Petrus in I, 3, 18 dargeboten: nach der Tödtung am Fleiſch ward Jeſus von dem Vater lebendig gemacht am Geiſt und nachdem er im Geiſte den Geiſtern im Gefängniß gepredigt hatte ward ſein im Grabe liegender Leib von ihm ſelbſt wieder aufgerichtet, ſein im Tode hingegebenes Leben von ihm ſelbſt wieder hingenommen. Erſt mit der Wiederbelebung des Leibes war das volle Leben Jeſu, das geiſtleibliche, wieder da: hierauf blickend und die Zwiſchenzeit des leibloſen Geiſteslebens nicht in's Auge faſſend ſtellen die Apoſtel die Auferſtehung ſelbſt als einen Akt des Vaters dar: heilſam iſt ja für die irdiſche Gemeinde das neue Leben Jeſu erſt nachdem es wieder das volle Jeſusleben, das geiſtleibliche, iſt.

Mit dieſer vom Vater geſchehenen Belebung Jeſu am Geiſt war nun des Vaters *Verherrlichung Jeſu mit der vorirdiſchen Herrlichkeit* derſelbe Akt. Als der Heiland im Begriffe iſt gen Himmel zu fahren, ſagt er nicht: nun wird mir gegeben werden ſondern es iſt mir gegeben worden alle Macht im Himmel und auf Erden: er war alſo bereits in den Beſitz derſelben eingetreten. Auch haucht ſchon der Auferſtandene die Jünger an und ſpricht zu ihnen: nehmet hin heiligen Geiſt; der Herr hat alſo nicht etwa erſt ſeit der Himmelfahrt ſondern ſchon zuvor die Fülle des göttlichen Geiſteslebens wieder in ſich getragen. Und wie hätte die Predigtfahrt zu den

*) Daß auch in V. 25 Chriſtus Subjekt iſt geht aus dem Zuſammenhange mit V. 24 hervor: die Worte aus Pſ. 110 ſind nicht ſowohl als Beweis angeführt ſondern bilden vielmehr nur die Einkleidung des pauliniſchen Sinnes.

Geiſtern im Gefängniß, für welche ein ſo kurzer Moment in der Schrift angeſetzt wird, da der Heiland zum Schächer ſprach: heute noch wirſt du mit mir im Paradieſe ſein, in ſolcher Zeitkürze große Dinge wirken können, wenn der Geiſt Jeſu ſeiner Gotteskraft annoch wäre entäußert geweſen? Eben darum weil der Vater den Geiſt des getödteten Jeſus indem er ihn belebt mit dem Gottesleben erfüllt deſſen der Sohn bei ſeiner Fleiſchwerdung ſich entäußert hatte, kann der Geiſt Jeſu nun mit allmächtiger Kraft ſeinen im Grabe ſchlummernden Leib erwecken. Und zwar ſofort erwecken zu jenem über die Schranken der irdiſchen Leiblichkeit erhabenen Leben welches wir bei dem Auferſtandenen finden. Denn ein Grund zu der Behauptung daß die Zeit der 40 Tage eine Zeit allmähliger Verklärung der Leiblichkeit Jeſu geweſen ſei wird von der Schrift nicht dargeboten. Nicht durch Jeſu Wort an Maria: „taſte mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater," denn nicht in einer Unvollkommenheit ſeiner Leiblichkeit hat dieſes Verbot ſeinen Grund ſondern darin, daß erſt mit der Unſichtbarkeit des Heilandes der Zeitpunkt der innigen Vereinigung zwiſchen ihm und den Jüngern gekommen iſt*). Nicht durch Jeſu Ausſpruch in 6, 62 f.: denn nicht folgt aus dieſer Stelle, daß erſt in der Himmelfahrt der lebendigmachende Geiſt Jeſu ſein Fleiſch und Blut ganz durchleuchtet habe, vielmehr wird die Himmelfahrt denen die ſie ſehen dieſes Durchleuchtetſein nur zum deutlichen Bewußtſein bringen. Auch das Erſcheinen Jeſu mit ſeinen Nägelmaalen und ſeine Theilnahme an dem Mahle der Jünger beweiſt nicht, daß der Leib des Auferſtandenen noch nicht zur vollen Verklärung gekommen war, denn er konnte ja im Nu unſichtbar werden und auch bei der gerichtlichen Wiederkunft wird Jeſus ſich darſtellen in der alten Geſtalt. Die Himmelfahrt iſt für die Leiblichkeit Jeſu nicht der Eintritt einer neuen Epoche, ſie iſt nur das letzte, um der Jünger willen in feierlicher Auffahrt geſchehende Scheiden des Auferſtandenen: dieſe weſentliche Gleichheit derſelben mit den früheren Malen wo der Auferſtandene in die Unſichtbarkeit zurück-

*) Vgl. 16, 10: der den Jüngern Unſichtbare iſt der Gerechtigkeitsquell für ſie durch ſein Leben in ihnen.

kehrt ist der Grund um deßwillen Geschichtschreibung und Lehrentwicklung der Apostel sie so sehr kann zurücktreten lassen.

Aus dem Gesagten versteht sich nun auch leicht wie die Versetzung Jesu zur Rechten Gottes das eine Mal als eine That des Vaters, das andere Mal als ein Akt des Sohnes selbst erscheinen kann. Nachdem der Vater dem Sohne das Gottesleben zurückgegeben hat dessen sich der Sohn in der Fleischwerdung entäußert hatte, so ist der Eintritt in die selige Ruhe und in die Majestät Gottes so wie in die Regierung der Welt ein dem Sohne zuständiger Akt. In der Rückgabe des Gotteslebens an den Sohn hat er seine Ermöglichung, insofern ist es der Vater der den Sohn zu seiner Rechten setzt, die Verwirklichung des Eintritts ist durch den Sohn selbst geschehen. Hier aber haben wir nun als den Zeitpunkt des Eintritts nicht schon die Auferstehung sondern die Himmelfahrt anzusehen. Der Auferstandene ist im Besitze seines Gotteslebens aber er gebraucht es noch nicht zur Verherrlichung seiner selbst in die volle Majestät und in die Weltregierung. „Ich bin noch nicht aufgefahren zu meinem Vater" spricht er zu Maria. Die Himmelfahrt ist der Moment seines feierlichen Erscheinens für die Engel und ihrer anbetenden Beugung vor ihm als auch ihrem Herrn (1 Tim. 3, 16. 1 P. 3, 22). Dann tritt er als der Hoheprieſter des neuen Bundes mit seinem Versühnungsblute vor das Angesicht Gottes (Hebr. 9, 24). Erst nachdem hiemit sein Sühnen zur Anerkennung des Vaters gelangt ist, setzt er sich mit seinem Vater auf dessen Thron (Apok. 3, 21), tritt die Weltregierung an und beginnt das All mit Leben zu erfüllen (Eph. 4, 10). Von nun an können die Bewohner des Himmels schauen die gottmenschliche Majestät seines inneren Gotteslebens (Joh. 17, 24). So wird in Marc. 16, 19 die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes verbunden, so verknüpft Paulus die Himmelfahrt und das Erfüllen des All Eph. 4, 10.

In so fern ist allerdings die Verherrlichung Jesu mit der vorirdischen Herrlichkeit eine allmählige gewesen: zuerst giebt der Vater dem Sohne das Gottesleben zurück dessen er sich bei der Fleischwerdung entäußert hat, dann erweckt der Sohn seinen im Grabe ruhenden Leichnam als einen Leib der Herrlichkeit, als die Wohnung und ver-

mittelnde Organisation der Gottheitsfülle, endlich tritt der Sohn wieder in die Majestät des himmlischen Lebens und in die Weltregierung ein.

Dem erniedrigten Sohne konnte der Vater von seinem (des Vaters) Gottesleben in jedem Momente nur so viel zu Licht und Kraft mittheilen als das Kind oder der Jüngling oder der Mann Jesus nach dem Maaße seiner Entwicklungsreife und nach den Bedingungen eines irdisch beschränkten Menschenlebens zu fassen vermochte: in den erhöheten Sohn legt der Vater seine ganze Lebensfülle nieder, denn wir wissen daß der verklärte Jesus wie der vorirdische Sohn der allmächtige, allwissende Lebensquell und Regent des Himmels und der Erde, ja vielmehr Quell des heiligen Geistes ist. *Das eben muß das innere Wesen in des Vaters Verherrlichung Jesu gewesen sein, daß das vorirdische Geben des Lebens vom Vater an den Sohn, so daß der Sohn Leben in sich hat wie der Vater, wieder begann.* Hierin liegt beides: das Verständniß und das Geheimniß seiner Verherrlichung.

Geheimnißvoll bleibt vorerst der Akt mit welchem die Einströmung des vollen Gotteslebens aus dem Vater in den Sohn wieder begonnen hat. Wir können nur sagen, daß er zwischen dem Momente des Todes und dem Momente der Hinfahrt Christi zu den Geistern im Gefängniß stattfand und daß die vollendete Durchheiligung Jesu nach Geist und Leib, die vollkommene Ausreifung Jesu als des Menschensohns seine Voraussetzung war: ehe diese stattgefunden, eignete sich der Organismus der seelisch leiblichen Kräfte Jesu noch nicht zum Organe der Gottheitsfülle. Für den Akt selbst wird uns wohl unsere dereinstige Erweckung zum Ewigkeitsleben da Gott Alles in uns ist eine entfernte Analogie darbieten, während wir in diesem Erdenleben der Natur der Sache nach jeder Analogie für denselben entbehren müssen.

Von jenem vorirdischen Geben des Lebens an den Sohn es in sich zu haben wie der Vater Leben in sich hat haben wir gesehen, daß es nicht ein Einmaliges und dann vergangenes war, in welchem Falle es ja eine Zeit gegeben hätte da der Sohn noch nicht war, sondern wir müssen es betrachten als eine stete Gegenwart bis der Sohn Fleisch geworden ist. Nicht minder wird des Vaters Geben des

Gotteslebens auch an den erhöheten Jesum ein nicht bloß Einmaliger sondern fortwährender Akt sein. Das bietet uns den Schlüssel zu der sonst nicht zu begreifenden Erscheinung dar, daß in Apok. 1, 1 die Offenbarung, welche Jesus dem Johannes gab als eine Jesu vom Vater gegebene bezeichnet wird. Ist das Gottesleben Jesu eine fortwährende Gabe des Vaters, so ist auch die Allwissenheit des verherrlichten Herrn ein fort und fort vom Vater in ihn strömendes Licht. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir sagen, daß auch die Unterwerfung aller Feinde und die Regierung der Welt durch den erhöheten Sohn eben indem sie durch den Sohn geschieht zugleich durch den Vater geschieht. Aber eben hiemit kehrt freilich auch jenes Räthsel wieder von welchem wir im ersten Abschnitte (§. 42) geredet haben: das Räthsel des Zusammenseins von Empfangen des Lebens aus dem Vater und Haben des Lebens in sich.

Die Ewigkeit kommt dem vorirdischen Sohne zu so fern anfangslos und in sich selbst gleicher Vollkommenheit die Fülle des Vaters sich in ihn ergießt, so daß wenn ein Wechsel in seinem Leben ist derselbe doch schlechthin nur gesetzt ist durch seinen Willen: dem nachirdischen Sohne kommt die Ewigkeit zu, so fern jeder Moment seines Lebens ein Haben der Fülle des Vaters ist und die Flucht der Zeit spurlos unter der Fülle seiner Vollkommenheit vorüberzieht. Dabei ist aber nun der Wechsel in dieses Ewigkeitsleben mit aufgenommen, weil der verklärte Jesus wahrer Mensch verbleibt oder sein Geistesleben durch die leibliche Organisation vermittelt ist und ein wahrhaft menschliches Gepräge trägt. Der erhöhete Jesus ist der Gottmensch in gleicher Wahrheit und Fülle der Gottheit und Menschheit. Seine Menschheit ist von der Fülle der Gottheit personirt und eignet sich als ausgereifte Menschheit zur vermittelnden Organisation seines Gotteslebens, indem sie zugleich alle wesentlichen Züge des Menschenwesens unalterirt an sich trägt. Seine Gottheitsfülle vermittelt sich ihr Leben durch seine Menschheit, ohne daß sie die der menschlichen Natur wesentlichen Bestimmtheiten durchbricht. Das Sein im Nacheinander und das Irgendwosein werden wir als wesentliche Bestimmtheiten der menschlichen Natur betrachten müssen, aber wie das Irgendwosein des verklärten Jesus nicht ausschließt die Fähigkeit desselben zu sein, wo er irgend

ſein will, ſo ſchließt das Nacheinander ſeiner Lebensmomente nicht aus, daß ſich in jedem derſelben die Fülle des Lebens konzentrirt kraft deren der Sohn das Ebenbild des Vaters und kraft deren er Quell des Lebens iſt. Darin aber hat der verklärte Jeſus die Ewigkeit, die Erhabenheit über die Zeit, daß jeder ſeiner Lebensmomente die Vollkommenheit in ſich trägt. Ewigkeit iſt nicht ein Begriff den man für Alle denen die Ewigkeit zukommt in gleicher Weiſe beſtimmen könnte: ſie iſt eine andere bei Gott, eine andere bei den vollendeten geſchöpflichen Geiſtern, innerhalb Gottes eine andere bei dem Vater, eine andere bei dem Sohne, innerhalb des Lebens des Sohnes eine andere bei dem vorirdiſchen, eine andere bei dem nachirdiſchen Sohne. Der Vater iſt ewig als der ſein Leben aus ſich ſelbſt hat: ſein Ausſichſelbſtſein ſtellt ihn nicht bloß außerhalb der Entwicklungsbedürftigkeit und Vergänglichkeit, ſondern überhaupt außerhalb des Nacheinander, es ſei denn, daß er ſelbſt ſein Leben und Wirken in ein Nacheinander ſtellen will. Dieſelbe Erhabenheit über die Zeit kommt dem vorirdiſchen Sohne zu, aber als Gabe des Vaters. Die Ewigkeit der vollendeten geſchöpflichen Geiſter iſt ein Hindurchgedrungenſein aus der Zeit in die Ewigkeit, aus der Unreife und aus der Verzehrung des Lebens in die Fülle des Lebens und in die Unvergänglichkeit, weil ſie gelangt ſind zum vollen Durchwohntſein von dem lebenſpendenden Gotte, der nun jeden Moment ihres Daſeins ganz mit ſeiner Kraft durchdringt. Dagegen iſt das Hinausgelangen über das Nacheinander bei geſchöpflichen Weſen die ihr Geiſtesleben in leiblicher Vermittelung haben undenkbar. Die Ewigkeit des verklärten Jeſus iſt der Ewigkeit der vollendeten Menſchenſeelen darin gleich, daß er aus der Zeitlichkeit, aus der Entwicklungsbedürftigkeit, ja aus dem Tode hindurchgedrungen iſt in die Ewigkeit, in die Fülle, in die Unvergänglichkeit (Apok. 1, 18), und daß er als die leibliche Fülle der Gottheit oder als der ſein Gottesleben leiblich vermittelnde Sohn die Fülle ſeines Lebens und die Unvergänglichkeit in einem Nacheinander der Momente hat von denen jegliches vollkommen iſt. Darin aber iſt ſeine Ewigkeit der unſerigen ungleich, daß er nicht bloß ganz vom Vater durchwohnt iſt, ſondern auch die ganze Fülle des Vaters in ihm wohnt. Denn dieß iſt das Maaß der Ewigkeit: die Gemeinſchaft die

Jemand mit dem aus ſich ſelbſt lebenden Vater hat; wen er ganz durchwohnt, der iſt ſchon hinaus über die Zeit, über die Entwicklungsbedürftigkeit und über die Vergänglichkeit, der Sohn aber iſt nicht bloß ganz vom Vater durchwohnt, ſondern es iſt die Fülle des Vaters, die ihn durchwohnt. Daß Nacheinander, Wechſel in dem Leben des verklärten Jeſus iſt, hebt ſeine Ewigkeit nicht auf; nicht das Sein außerhalb des Nacheinander, ſondern die Fülle des Lebens und ſeine Freiheit iſt das Weſen der Ewigkeit. Wer das Weſen der Ewigkeit in dem abſtrakten Gegenſatze gegen das Nacheinander oder gegen den Wechſel ſucht, dem wird ſchon die Fleiſchwerdung des Sohnes und daß er durch Entwicklung ja durch Tod zur Verklärung zurückgekehrt iſt, zu einem unverſöhnlichen Widerſpruch gegen des Sohnes Ewigkeit: wer aber in der königlichen Freiheit über die Zeit das Weſen der Ewigkeit erkennt, dem iſt die freiwillige Fleiſchwerdung des Sohnes und ſein Siegesgang durch Zeit und Tod zurück zur vorirdiſchen Lebensfülle vielmehr ein Erweis ſeiner Ewigkeit. Ja wer in dem abſtrakten Ausſchließen des Wechſels das Weſen der Ewigkeit finden will, dem muß auch ſchon Gottes Denken und Schaffen einer zeitlichen Welt und ſein zeitliches Walten in der zeitlichen Welt folgerichtiger Weiſe zu einem Widerſpruche gegen die Ewigkeit Gottes werden, wogegen wer die Ewigkeit Gottes in der Freiheit des aus ſich ſelbſt Lebendigen erſchaut, gerade darin den Ewigen anbetet, daß er ſein ewiges Weſen in einer zeitlichen Welt offenbart und der überzeitliche König der Zeiten iſt *).

*) König der Aeonen 1 Tim. 1, 17.

Fünfter Abſchnitt.

Die Menſchwerdung des Sohnes und die Trinität.

§. 74.

Die menſchliche Liebe iſt nie eine völlig freie. Die Liebe der Verwandten beruht auf dem Blute, die Freundſchaft, in noch höherem Sinne die Ehe auf dem Ergänzungsbedürfniſſe der menſchlichen Natur. Es iſt ein ſüßer Zwang der Natur der uns zur Liebe führt. Auch die allgemeine Nächſtenliebe trägt nicht den Charakter der vollen Freiheit an ſich: gewöhnlich erwächst ſie aus angeborener Herzensgüte oder aus dem natürlichen Schmerze des Mitleids, ſeltener aus reinem Pflichtgefühl. Im letztgenannten Falle kann es geſchehen, daß es dem Herzen anfänglich eine Laſt iſt, Liebe üben zu müſſen: da entſpringt alſo die Liebe nicht aus einem Zuge der Natur, ſondern mit Widerſtreben der Natur, gleichwohl aber durch eine Art von Zwang, welcher den Einen von dem Gebote Gottes, den Anderen von ihrem kategoriſchen Imperative kommt. Diejenige Liebe aber, welche die Herzen am innigſten aneinander zu knüpfen pflegt, die kindliche, elterliche, eheliche trägt auch am meiſten das Gepräge an ſich aus dem unwillkührlichen Zuge der Natur hervorzugehen. Nicht einmal von unſerer Liebe zu Gott und von der brüderlichen Liebe der Wiedergeborenen untereinander kann man ſagen, daß ſie eine völlig freie ſei. Das Herz des Menſchen bedarf Gottes: es iſt unruhig in uns bis daß es die Ruhe die es ſuchen muß findet in Gott. Was aber die Wiedergeborenen betrifft, ſo kann ja Jeder nur ein Glied am Leibe Chriſti

ſein, nur in der Gemeinſchaft der Heiligen findet der Einzelne ſeinen Halt, ſchon die Wiedergeburt aus Gott geſchieht nicht ohne daß Gott der Handreichung der Gemeinde ſich bedient. Die Liebe der Wiedergeborenen untereinander entſpringt alſo gleichfalls aus einem Bedürfniſſe.

Liegt es ſonach in der Naturordnung für den Menſchen als ein geſchöpfliches und beſchränktes Weſen, daß ſein Lieben nicht ein völlig freies ſein kann, ſo iſt es begreiflich, daß die freie bedürfnißloſe rein aus ſeinem heiligen Wollen quellende Liebe Gottes für die menſchliche Betrachtung etwas Unbegreifliches behält. Nur was wir nachleben können, können wir völlig nachdenken. Nur der Gleiche kann den Gleichen völlig verſtehen.

Zwar hat freilich das menſchliche Lieben die Aufgabe über die bloße Natürlichkeit hinauszukommen. Der Wille ſoll den Zug der Natur zur Liebe mit Freiheit bejahen, die unreinen Elemente, welche ſich eindrängen wollen, ausſcheiden, die Hemmungen, welche der bloß natürlichen Liebe bald genug von Seiten des Egoismus entgegentreten, überwinden, die Selbſtverleugnungen, ohne welche kein Fortbeſtand der Liebe möglich iſt, vollziehen. So wird zur Sache der Freiheit was urſprünglich aus Nothwendigkeit entſprang. Und wer lernen will der kann von Gott eine Liebe ſich lehren laſſen, welche um Gottes-willen auch da liebt, wo die Natur nichts Liebenswerthes findet, und die ſelbſt dann auf Hoffnung liebt, wenn nicht bloß die Natur, ſondern auch der geiſtliche Sinn des Menſchen zurückgeſtoßen wird. So hat des Menſchenſohn geliebt, wo ſeine Natur Nichts zu lieben fand: Jeder der den Willen Gottes that, war ihm Mutter, Bruder, Schweſter; ja er hat auch die geliebt, welche dem Willen Gottes zuwider waren und iſt für Gottes und ſeine Feinde in den Tod gegangen. Je mehr nun ein Menſch von dieſer freien Liebe lernt, welche ohne natürliches Angezogenwerden und wider die Natur liebt, deſto mehr lernt er die freie bedürfnißloſe Liebe Gottes verſtehen. Und da er an ſich ſelbſt inne wird, daß er auch dieſe ſeine Liebe zu Solchen, deren er nicht bedarf und von denen er der natürlichen Empfindung nach vielmehr zurückgeſtoßen wird, dennoch nicht laſſen kann, ſo wird ihm auf dieſem praktiſchen Wege auch das gewiß, daß die Liebe Gottes,

ſo frei, ſo bedürfnißlos ſie iſt, dennoch nothwendig iſt. Wie ſehr das Denken des Menſchen über Gott durch die Herzensbeſchaffenheit des Menſchen bedingt iſt, ſtellt ſich kaum in einem anderen Punkte ſo klar heraus, als bei der oft gemachten Einwendung, daß wenn Gott die Welt aus Liebe geſchaffen habe, er damit ein Bedürfniß nach der Welt verrathe. So ſpricht das Herz des Menſchen, welches das Thun Gottes mißt nach ſeinem eigenen Thun und in ſich ſelbſt von bedürfnißloſem Lieben gar Nichts findet.

Aber es iſt doch nur annäherungsweiſe, daß ein Chriſt auf dieſem praktiſchen Wege der Nachahmung göttlichen Liebens die bedürfnißloſe Freiheit der göttlichen Liebe und wiederum die Einheit dieſer Freiheit mit der Nothwendigkeit kann verſtehen lernen. Was iſt es wodurch du die Kraft erlangſt, die zu lieben deren du nicht bedarfſt, die nach der natürlichen Empfindung dir zuwider und deine Feinde ſind? Das Bewußtſein, daß Gott dich geliebt hat da du noch ein Feind warſt; um Gottes willen liebſt du die Menſchen; du mußt ſie lieben, wenn du ſelbſt die Ruhe finden ſollſt in dem Gott der Liebe. Wir lieben uns alſo ſelbſt wenn wir unſere Feinde lieben. Nur Gottes Liebe iſt die ſelbſtloſe Liebe; alſo nur ſie eine vollkommen freie Liebe; darum bleibt ſie unvergleichlich, alſo auch unbegreiflich.

§. 75.

Die Selbſtentäußerung des Logos haben wir uns daraus erklärt, daß ſofern er ſein Leben und Selbſtbewußtſein ſelbſt hervorbringt, er auch vermögend ſein muß, daſſelbe ſtille zu ſtellen, ſofern ihm aber vom Vater ſein Leben zuſtrömt, die Stilleſtellung dieſes wogenden Meeres in der Macht des Vaters liegt. Von der Verherrlichung Jeſu mit der vorirdiſchen Herrlichkeit haben wir geſagt, daß ſie als Wiederbeginn der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater zu verſtehen ſei, wogegen während Jeſu irdiſchen Entwicklungsganges ſtatt der machtvollen Zuſtrömung des unendlichen Gotteslebens der ſanfte Einfluß einer Lebenswelle um die andere aus dem Vater in Jeſum ſtattgefunden habe.

Allein es ſind noch andere Probleme, welche ſich durch die Menſchwerdung des Sohnes Gottes vor unſere Augen ſtellen: nicht bloß die

tief eingreifenden Metamorphoſen des Sohnes ſelbſt, ſondern auch die Veränderungen, welche dadurch in dem trinitariſchen Leben von Vater, Sohn und Geiſt geſchehen.

Und zwar iſt es eine vierfache Veränderung, welche ſich durch die Menſchwerdung des Sohnes im innergöttlichen Leben begiebt: 1) das ewige Hervorſtrömen des herrlichen Gotteslebens des Sohnes aus dem Vater wird für die Zeit der irdiſchen Erniedrigung des Sohnes ſtille geſtellt; 2) eben deßhalb kann während derſelben Zeit der Sohn auch nicht der Lebensquell ſein, aus welchem der heilige Geiſt hervorſtrömt. 3) Stille geſtellt iſt in dieſer Zeit auch das Beſtehen der Welt im Sohne, die Erhaltung und Regierung derſelben durch den Sohn. 4) Da der verherrlichte Sohn Menſchenſohn bleibt, ſo iſt von ſeiner Verherrlichung an ein Menſch in das trinitariſche Leben Gottes mit aufgenommen.

Ueber den letzten Punkt iſt Nichts mehr zu ſagen: die Schwierigkeit verſchwindet in dem Maaße als es der Theologie gelingt, die wahre Gottheit des verherrlichten Jeſus mit ſeiner wahren Menſchheit ineinszufaſſen. Dieſe Ineinsfaſſung haben wir oben zu vollbringen geſucht.

Die drei erſten Probleme würden wegfallen, wenn es wahr wäre, was ein neuerer Theologe in ſchöner Entwicklung zu zeigen ſuchte, daß während der Sohn Gottes als Menſch Jeſus hienieden, ſeiner göttlichen Herrlichkeit ganz und gar entäußert, mit rein menſchlichem Bewußtſein und Willen, uns völlig gleich lebte, dennoch ſein göttliches trinitariſches Sein und Walten keine Unterbrechung erlitten habe. Daſſelbe Ich das von Ewigkeit iſt und bis in Ewigkeit, ſei auch in der Zeit, dort ewig, hier zeitlich, dort ohne Anfang und Ende, hier während der Spanne eines Menſchenlebens, dort als der Unumſchränkte, hier als der Entäußerte, dort mit ewigem Bewußtſein und göttlichem Willen, hier mit zeitlichem Bewußtſein und menſchlichem Willen, ſo aber, daß er, in jenem ſeiend, ſich Eins mit dieſem wußte und umgekehrt. Dieſe Doppelexiſtenz gewinne zwar den Schein als ob dadurch eine doppelte Perſönlichkeit, ein doppeltes Ich geſetzt würde. Doch ſchwinde dieſer Schein, ſobald wir das Verhältniß von Ewigkeit und Zeit, in welche das Leben des Sohnes Gottes getheilt er-

ſcheine, näher betrachten. Man dürfe nicht die Vorſtellung damit verbinden, als ob der Sohn Gottes die Zeit ſeines irdiſchen Aufenthaltes auch in der Ewigkeit parallel mit jenem, als ein gleiches Nacheinander von etlichen und dreißig Jahren durchlebe und innerhalb deſſelben Zeitraumes in welchem er hier nach dem Fleiſche einhergeht dort die Welt regiere. Die Ewigkeit ſtehe zur Zeit nicht in einem zeitlichen Verhältniſſe, ſondern das Verhältniß zwiſchen ihnen ſei ein kauſales. Die Ewigkeit ſei die causa der Zeit, der währende Lebensgrund aus welchem alle Zeit ein- und ausgehe. Man müſſe eine wirkliche κενωσις (Entäußerung) und doch zugleich die κτησις (den Beſitz), ja χρησις (Gebrauch) ohne κρυψις (Verhüllung) von der göttlichen δοξα (Herrlichkeit) des menſchgewordenen Gottesſohnes behaupten*).

Allein es iſt nicht abzuſehen wie durch dieſe Bemerkung über das Verhältniß von Ewigkeit und Zeit das Zerfallen der Einen Perſon in zwei widerlegt werden ſoll. — Vorerſt: der ewige Logos iſt der Lebensgrund in dem Menſchen Jeſus? Aber dieß iſt er ja bei uns Allen: Er iſt's in dem wir leben weben und ſind, Er iſt das Licht unſeres geiſtigen Lebens. — Aber ferner: wenn der Logos in einer ewigen Herrlichkeit der Lebensgrund des zuerſt bewußtloſen, willenloſen, dann zum Selbſtbewußtſein und Willen ſich entwickelnden, allen Verhältniſſen menſchlichen Werdens unterworfenen Jeſus war, warum ſoll man denn nicht ſagen daß *während* Jeſus ſich entwickelte der Logos in ewiger Vollkommenheit war? Ewigkeit iſt Vollendetheit des Lebens, Erhabenheit deſſelben über das Bedürfniß des Werdens und über die Nothwendigkeit des Vergehens: iſt nun neben dem ewigen Gotte die zeitliche Welt, ſo iſt es nicht bloß unſere *Vorſtellung* ſondern die Wirklichkeit der Sache ſelbſt, daß Gott in ewiger Vollendung lebt, *während* die Welt wird und vergeht, auch iſt dieß gar nicht im Widerſpruch mit der anderen Wahrheit, daß der ewige Gott der *Lebens*grund iſt für die zeitliche Welt. Die Ewigkeit iſt an und für ſich überzeitlich, aber wenn das Zeitliche in's Ver-

*) Schöberlein Grundlehren des Heils 1848. Aehnlich Ebrard in der Dogmatik.

hältniß tritt zur Ewigkeit und die Ewigkeit zur Zeit, ſo kann dieſes Verhältniß unmöglich abſtrahiren von der Zeit. Nach dem Maaße in welchem wir uns allmählig öffnen für das Genährtwerden aus dem uns durchwohnenden ewigen Grund unſeres Lebens theilt er uns allmählig aus ſeiner Fülle mit und wenn wir heute den Geiſt Gottes betrüben ſo weicht er heute von uns. Warum ſollte nun nicht, wenn der ewige Logos der Lebensgrund des ſich entwickelnden Jeſus iſt, geſagt werden, daß der Logos ewig vollendet ſei, während Jeſus ſich allmählig entwickle? Aber freilich iſt dann auch deutlich, daß ſo ein ewig fertiges und ein allmählig werdendes Bewußtſein und Wollen nebeneinander iſt oder daß wir ſtatt des Einen Chriſtus zwei verſchiedene Ich erhalten, den ewigen Logos welcher nicht Menſch iſt und den Menſchen Jeſus welcher nicht der Logos iſt. Wir ſtehen hier nur wieder bei jener Scheidung des Einen Chriſtus in zwei, deren die reformirte Chriſtologie ſich nicht erwehren kann (vgl. S. 287).

Und wie ſollen die Schriftſtellen von der Selbſtentäußerung des Sohnes bei dieſer Lehrweiſe zu ihrem Rechte kommen? Weſſen hat ſich denn der Sohn bei der Menſchwerdung entäußert, welchen Reichthum hat er uns zu lieb hingegeben (Phil. 2. 2 Cor. 8), wenn doch der Beſitz, der Gebrauch, der unverhüllte Gebrauch der göttlichen Herrlichkeit in ihrer ewigen Vollkommenheit unverkümmert geblieben iſt? In wie fern iſt denn dann der Logos *ausgegangen* vom Vater, *herabgekommen* in die Welt, in wie fern hernach wieder *zum Vater gegangen*? Es iſt wohl unverkennbar daß für jene Theorie die Armuth des vom heiligen Geiſte aus Maria gezeugten Jeſus nicht ein Armgewordenſein des reichen Logos bleiben kann. Der Logos würde nicht arm und Jeſus wäre nicht zuvor reich geweſen, der Logos gienge nicht vom Vater aus und herab in die Welt und das aus Jeſu redende Ich wäre nicht zuvor bei dem Vater geweſen.

Die Frage, wie es ſich mit dem *Beſtehen der Welt im Sohne* und mit der geiſtigen Erleuchtung derſelben durch ihn (Col. 1, 17 und Joh. 1, 4 „in ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menſchen") während ſeines Erniedrigungsſtandes verhalten habe, erhebt ſich ſchon dann wenn man nur wenigſtens zugeſteht, daß Jeſus auf Erden ſeine göttliche Allmacht nicht *gebraucht*

habe, ob ihm wohl ihr Beſitz unverkümmert innegewohnt. Macht man aber mit der Selbſtentäußerung Ernſt, ſo daß man bekennt, der Sohn habe ſich für die irdiſche Wallfahrt auch des Beſitzes der Allmacht begeben, ſo tritt die Schwierigkeit rückſichtlich der Weltregierung in verſtärkter Deutlichkeit vor das Auge hin. Etliche der Theologen nun welche dieſe wahrhafte Selbſtentäußerung lehren haben geſagt, daß dennoch auch der erniedrigte Sohn der Weltregent bleibe ſo fern ſein Erlöſungswerk auf Erden das Centrum der Weltgeſchichte und die Begründung jener wahrhaftigen Gottesherrſchaft ſei, da alle Geiſter Gotte anbetungsvoll gehorſam ſind und er Alles in Allem ſein wird*). Und wer wollte läugnen, daß Chriſti Werk die Fülle, der Mittelpunkt der Zeiten und daß es die Wurzel des ewigen Gottesreiches iſt? Wäre der Sohn nicht gekommen, hätte nicht Gottes ewige Betrachtung die Welt, da ſie noch nicht war, in ihrer Erneuerung aus Chriſto geſchaut, ſo wäre ſie gar nicht geſchaffen worden: nur der ewige Blick auf das vor Grundlegung der Welt zuvor erſehene Lamm Gottes (1 Petr. 1, 20) ermöglichte dem heiligen Gotte die Erſchaffung der Welt von welcher er wußte, ſie werde eine Sünderwelt ſein. Auch iſt die Wirkung des Werkes Chriſti keineswegs auf die Menſchheit beſchränkt, ſondern es gefiel Gotte durch ihn wieder zurechtbringen das All zu ſich, — indem er Frieden machte durch das Blut von Chriſti Kreuz, — durch ihn zurechtzubringen ſowohl was auf der Erde als was im Himmel iſt; „das All, was im Himmel und was auf der Erde iſt in Chriſto ſich zuſammenzufaſſen,“ darauf geht der Wille Gottes hin Col. 1, 20. Eph. 1, 10. Denn weil das All, das Sichtbare und das Unſichtbare, ſeien es Throne oder Herrſchaften oder Mächte oder Gewalten, zum Sohne geſchaffen iſt, zur Abbildung dieſes Urbildes (Col. 1, 16), ſo bildet es einen Organismus, die Weiſe des Organismus aber iſt daß wo Ein Glied leidet alle leiden, alle an der Erreichung ihres Lebenszieles gehindert werden. Deßhalb bedarf nach dem Falle der Menſchenwelt auch das was in den Himmeln iſt einer Zurechtbringung und dieſe wird auch ihm in Chriſto dargereicht, indem Gott durch das Blut ſeines Kreu-

*) Thomaſius Dogmatik II. 275 ff. Hofmann Schriftbeweis II, a, 24.

zes mit den Menſchen Frieden macht. Allein ſo ſehr dieß Alles in der Wahrheit begründet und ſo wichtig es an ſeinem Orte iſt, ſo wenig kann es genügen als Antwort auf die Frage, wie es ſich nach der Erniedrigung des Sohnes mit der zuvor durch ihn geſchehenen Weltregierung verhalten habe. Denn wer wollte doch meinen, daß während dieſer 33 Jahre die Weltregierung in dem Heilandswerke Jeſu aufgegangen ſei? Vielmehr verſteht ſich ja von ſelbſt, daß was man unter der Erhaltung der Welt und unter der Vorſehung zu befaſſen pflegt oder daß die Erregung, Entwicklung, harmoniſche und zweckvolle Leitung des wogenden Meeres des Weltlebens, des vernunftloſen ſowohl als des vernünftigen, während der irdiſchen Wallfahrt des Sohnes ſo gut als zu irgend einer Zeit nothwendig war.

§. 76.

Es giebt eine Anſchauung des Verhältniſſes vom Vater, Sohn und Geiſt, wornach dieſe drei in wechſelſeitigem ſich Bedingen gedacht werden. Man ſagt etwa daß der Vater nur indem er am Sohn ſein Du zeuge ein Ich ſein, ſeiner ſelbſt bewußt ſein könne, und daß der Vater und Sohn in der gemeinſamen Hauchung des Geiſtes das Band ihrer Einheit haben.

Ihre Spitze würde dieſe Auffaſſung des innergöttlichen Verhältniſſes als eines Verhältniſſes gegenſeitigen ſich Bedingens erreichen, wenn man die Weſensgleichheit des Vaters Sohnes und Geiſtes bis dahin verfolgen würde, daß wie der Vater ſich ſelbſt ſetze, ſo auch der Sohn und der Geiſt. Der Sohn und der Geiſt könne ſich nicht ſetzen ohne die Erregung von Seiten des Vaters, aber auch der Vater nicht ohne die Erregung von Seiten des Sohnes und Geiſtes. Wie in dem menſchlichen Geiſte die Pole des Selbſtbewußtſeins und Willens ſeien und das ſich ſelbſt Wiſſen nur durch den Willen aber auch der Wille nicht ohne das Selbſtbewußtſein möglich, alſo der Geiſt ſelbſt eben dieſes Wechſelſpiel des Selbſtbewußtſeins und Wollens, dieſes Durcheinander und Ineinanderſein Beider ſei, und wie in dem Geiſtesleben des Vaters, des Sohnes und des Geiſtes, eines jeden für ſich betrachtet, dieſes Wechſelſpiel des Selbſtbewußtſeins und Wollens ſich gleichfalls finden müſſe; ſo ſei das Leben

der Gottheit in ähnlicher Weiſe ein Wechſelſpiel verſchiedener Pole, welche einerſeits durch einander bedingt, andererſeits gegen einander ſelbſtſtändig ſeien. Nur freilich ſeien hier die Pole Perſönlichkeiten, nehmlich eben Vater, Sohn und Geiſt, während im Geiſtesleben eines Jeden der drei an und für ſich betrachtet die Pole, nehmlich das ſich ſelbſt Wiſſen und der Wille, erſt in ihrem Wechſelſpiele das Ich, die Perſönlichkeit ſind. Immerhin komme in dem ſich gegenſeitig Bedingen des Vaters, Sohnes und Geiſtes dem Vater eine Priorität zu, nicht eine zeitliche aber eine dynamiſche, ähnlich wie in dem das perſönliche Leben eines Ich konſtituirenden Wechſelſpiele des Wollens und Erkennens dem Willen eine dynamiſche Priorität zufalle. Und ſo werde auch wiederum dem Vater und Sohne in ihrem Bedingen des Geiſtes eine dynamiſche Priorität gehören. Aber nichts deſto weniger ſei das ſich Bedingen von Vater, Sohn und Geiſt ein gegenſeitiges. Das Durcheinander- und Ineinanderſein dieſer perſönlichen Pole ſei es worauf die Einheit Gottes beruhe: weil nur in ihrem ſich gegenſeitig Bedingen und *in* ihrem Ineinanderſein das Gottesleben da ſei, ſo ſei daſſelbe obwohl mehrperſönlich dennoch Eines.

Dieſe Auffaſſung des Verhältniſſes von Vater, Sohn und Geiſt könnte den Anſpruch machen, daß ſie jener Schwierigkeit entgehe, welche wir in dem Begriffe der ewigen Zeugung und Hauchung gefunden haben, nemlich jenem unſer Denken überſteigenden Zuſammenſein der Paſſivität des Gezeugt- und Gehauchtwerdens mit der Aktivität des Habens des Lebens in ſich. Kommt dem Sohne und Geiſte Aſeität zu wie *dem* Vater, nur daß in dem wechſelſeitigen ſich Bedingen der Vater gegenüber vom Sohne und der Vater und Sohn gegenüber vom Geiſte eine dynamiſche Priorität hat, ſo fällt ja die Paſſivität bei dem Sohne und Geiſte hinweg*).

---

*) Es iſt einer der Grundgedanken des Werkes von Dorner, daß der Sohn zum „lebendigen Moment des ſich ſelbſt begründenden Gottes gemacht und die Trinität bis in die innerſte Wurzel der Gottheit, die Aſeität, hineingetragen werden müſſe: auch dem Sohne komme Antheil an der Aſeität des göttlichen Weſens zu, der Vater ſei nicht Quell aller Gottheit

Dagegen iſt wohl klar, daß nun die Schriftlehre von der Selbſtentäußerung des Sohnes, von ſeinem Ausgehen vom Vater und Herabkommen in die Welt, daß alſo die Fleiſchwerdung des Sohnes, die Menſchwerdung Gottes um ſo unbegreiflicher wird. Iſt das Gottesleben des Vaters im Weſentlichen ebenſo bedingt durch den Sohn als das Gottesleben des Sohnes durch den Vater, wie ſollte dann eine Selbſtentäußerung des Sohnes bis zur Bewußtloſigkeit des unmündigen Kindes und ein Hinabſteigen des menſchgewordenen Sohnes bis in den Todesſchlaf möglich ſein?

Allein auch wenn man das gegenſeitige ſich Bedingen von Vater, Sohn und Geiſt nicht bis zu dieſer Spitze verfolgt, auf welcher dem Sohne und Geiſte im Weſentlichen ebenſo wie dem Vater die Aſeität zuerkannt wird, wenn man vielmehr wirklich an dem Gezeugtſein des Sohnes vom Vater und an dem Gehauchtſein des Geiſtes vom Vater und Sohn feſthält, dabei aber dann doch des Vaters Zeugen des Sohnes für die Bedingung vom Ichſein des Vaters, und des Vaters und Sohnes Hauchen des Geiſtes für die Bedingung des Einsſeins von Vater und Sohn erklärt: auch dann wird man ſich folgerichtiger Weiſe nicht zu dem Zugeſtändniß einer Selbſtentäußerung des Sohnes entſchließen können. Sie würde ja ſtille ſtellen was der Vorausſetzung nach die ewige Bedingung iſt für das Ichſein des Vaters und für das Einsſein von Vater und Sohn in der Liebe.

ſondern nur der logiſche Anfangspunkt des trinitariſchen Proceſſes, der Quellpunct des die Hypoſtaſen ſetzenden Proceſſes.« Daß die großen niceniſchen Kirchenlehrer, Athanaſius und ſeine Freunde, dieß erſt ahnen aber noch nicht klar und konſequent erfaſſen bezeichnet Dorner als die noch vorhandene Unvollkommenheit ihrer Erkenntniß. Vgl. z. B. I, 929 ff. 856. — Der Schreiber dieſer Zeilen bekennt von ſich, daß er früher ganz dieſe Anſchauung wonach auch dem Sohn Aſeität zukommt theilte, aber ſie je länger je weniger mit dem N. Teſtamente vereinbar fand. — Möchte es dem verehrten Verfaſſer des klaſſiſchen Werkes über die Entwicklungs-Geſchichte der Chriſtologie gefallen, in näher eingehender Weiſe zu zeigen, wie ſich ihm ſeine Anſchauung mit den Zeugniſſen Jeſu und der Apoſtel vereiniget!

§. 77.

Um ſo ernſtlicher laſſet uns fragen, ob dieſe Betrachtung des Verhältniſſes von Vater, Sohn und Geiſt, wonach es ein Verhältniß wechſelſeitigen ſich Bedingens ſein ſoll, wirklich die ſchriftmäßige iſt.

Und hier iſt nun nicht abzuſehen, wie die Meinung, als ob wie dem Vater ſo auch dem Sohne und Geiſte Aſeität zukomme und nur eine dynamiſche Priorität in dem ſich gegenſeitig Bedingen dem Vater zuzuſchreiben ſei, mit der Schrift zuſammenſtimmen ſoll. Zum Beweiſe hiefür kann auf Alles verwieſen werden, was früher aus der Lehrweiſe Chriſti und der Apoſtel in Betreff der Abhängigkeit des Sohnes und Geiſtes vom Vater angeführt wurde.

Das vorhin berührte Verhältniß des Wollens und des Selbſtbewußtſeins in unſerem geiſtigen Leben iſt ohne Zweifel eine treffende Analogie für das hier vorausgeſetzte Verhältniß im innergöttlichen Leben: das Selbſtbewußtſein iſt durch den Willen, der Wille durch das Selbſtbewußtſein bedingt: dem Willen aber mag hiebei eine dynamiſche Priorität zugeſchrieben werden; das Maaß ſeiner Energie iſt das Maaß für die Klarheit des Selbſtbewußtſeins.

Aber wie könnte nun ein derartiges Verhältniß genügen, um das Wort Jeſu zu erklären: „der Vater hat dem Sohne gegeben Leben in ſich zu haben" — „auf daß ſie ſchauen die Herrlichkeit die du mir gegeben haſt, weil du mich geliebt haſt vor Grundlegung der Welt?" Warum heißt der Sohn „Sohn, Wort Gottes, Abglanz der Herrlichkeit, Gepräge des Weſens Gottes, Bild des unſichtbaren Gottes, Erſtgeborener aller Schöpfung," wenn ihm Aſeität zukommt? wenn er nicht in Wirklichkeit ſein Leben aus dem Vater hat? Warum pflegen die Apoſtel die drei höchſten Namen als „Gott, Jeſus Chriſtus und Geiſt" zuſammenzuſtellen? Wie kann der Vater vollends der Gott Chriſti heißen, wenn der Sohn in Aſeität dem Vater gleicht? Warum wird ferner der Geiſt „Hauch Gottes" genannt? Warum iſt es ſeine Sache die Tiefen Gottes zu erforſchen? Wie unzureichend erſcheint endlich die dynamiſche Priorität des Vaters im wechſelſeitigen ſich Bedingen der drei Perſonen, um die ganze Abhängigkeit zu erklären, welche in der gött-

lichen Haushaltung nach der Schrift ſtattfindet von Seiten des Sohnes und Geiſtes gegen den Vater, ſo daß das N. T. von einem innergöttlichen Beten, vom betenden Eintreten des Sohnes und Geiſtes beim Vater redet, Johannes die Apokalypſe Jeſu Chriſti als eine Chriſto von Gott gegebene bezeichnet (1, 1) und Paulus den Vater geradezu das Haupt Chriſti nennt, welchem Chriſtus zur beſtimmten Zeit das Reich übergeben werde (1 Cor. 11 u. 15)!

Allein nicht bloß die Aſeität des Sohnes und Geiſtes ſondern auch alles Bedingtſein des Vaters durch Sohn und Geiſt iſt dem N. T. fremd. Wo wäre ein Ausſpruch Chriſti oder der Apoſtel welcher auch nur mittelbar eine derartige Anſchauung erwecken würde? Vielmehr führt ihre Redeweiſe überall auf das Gegentheil. Weil der Vater den Sohn geliebet hat vor Grundlegung der Welt hat er ihm die Herrlichkeit gegeben, Joh. 17, 24. Dieſes Wort des Heilandes wird Niemand wörtlich verſtehen können, welcher das ſeiner ſelbſt Bewußt ſein, überhaupt das Gottſein des Vaters bedingt glaubt durch ſein Zeugen des Sohnes. Selbſtbewußtſein und Selbſtſtändigkeit iſt die Vorausſetzung des Liebens. Und worauf führt der Ausdruck „Sohn Gottes?“ Zum Vater wird ein Menſch freilich erſt durch das Zeugen des Sohnes aber daß er ein vollkräftiger Mann ſei iſt die Bedingung für ſein Zeugen: ſo iſt Gott freilich dadurch Vater, daß er den Sohn zeugt, aber wenn er nicht Gott wäre ſo könnte er nicht den Gott-Sohn zeugen. Dieſes Zeugen iſt ja doch ebenſo ein geiſtiger wie ein Naturakt, nicht ein bloßer Willensakt wie die Schaffung der Welt, aber ebenſo wenig ein unwillkührlicher Akt: der Sohn Gottes iſt das „Wort“ Gottes, das Zeugen Gottes iſt ein idealrealer Akt. Nicht minder ſchließen die Ausdrücke „Abbild des unſichtbaren Gottes, Abſtrahlung der Herrlichkeit, Gepräge des Weſens Gottes“ die Vorſtellung von irgend einem Bedingtſein des Vaters durch den Sohn aus: das Urbild iſt ja nicht durch das Abbild, die Herrlichkeit nicht durch die Abſtrahlung, das Weſen nicht durch das Gepräge bedingt. Endlich wird Jeder, welcher ſich unbefangen verſenkt in die Redeweiſe der Schrift, daß ſie ſo oft den Vater meint, wenn ſie ſchlechthin von Gott redet, und daß ſie den Vater den Gott Chriſti nennt, vom Beten des (erhöheten) Sohnes

und Geiſtes zum Vater redet, den Vater als den Sender des Sohnes, als den Ertheiler der Apokalypſe an den Sohn, die Tiefen Gottes als den Gegenſtand der Erforſchung des Geiſtes bezeichnet ꝛc. — Jeder welcher dieſe Redeweiſe der Schrift unbefangen auf ſich wirken läßt wird den Eindruck empfangen, daß es dem N. T. ferne liegt, den Vater als irgendwie bedingt zu denken durch den Sohn und Geiſt. Und iſt es nun nicht die Pflicht der theologiſchen Forſchung daß ſie nicht durch Spekulation ſondern durch das einfältige Hören auf Chriſti und der Apoſtel Wort ihre Anſchauungen ſich bilden läßt? Die Spekulation darf ſich nicht erlauben die Redeweiſe des N. T. umzudeuten; nicht irgend eine Erhebung der neuteſtamentlichen „Vorſtellungen“ in „Begriffe“ ſondern die organiſche Entwicklung des bibliſchen Gedankenſyſtems, vor Allem des Selbſtbewußtſeins Chriſti muß unſere Aufgabe ſein. Das Verhältniß in welchem wir zu einem Paulus und Johannes ſtehen iſt nicht dieſes, daß während die Apoſtel die göttlichen Wahrheiten in der Vorſtellungsweiſe hatten, wir nunmehr vermöchten in Ablegung des Vorſtellens die Wahrheit wie ſie an ſich iſt zu erfaſſen und durch unſere Begriffe darzulegen. Zwar Paulus bezeugt ſelbſt von ſich daß ſein Weiſſagen Stückwerk ſei und daß er nur durch einen Spiegel in Räthſelworten erkenne, nehmlich ſo daß ſich ihm die Wahrheit darſtelle eingekleidet in Gleichniſſe welche aus dieſem irdiſchen Anſchauungskreiſe entnommen ſind und deßwegen durch eben dieſe zugleich verhüllt. Und Johannes bekennt gleicher Maaßen daß der Logosname nur der ſei mit welchem Chriſtus genennet werde, während ſeinen eigentlichen Namen Niemand wiſſe als Chriſtus ſelbſt (1 Cor. 13. Apok. 19, 12 f.). Aber wir dürfen nun keineswegs meinen, daß wir uns der Wahrheit wie ſie an ſich iſt nähern, indem wir uns von dem Vorſtellungsmäßigen der Schriftdarſtellung in der Richtung abſtrakten Ontologiſirens entfernen. Um die Wahrheit an ſich zu erfaſſen müßten wir vorerſt das Erkennen von Angeſicht zu Angeſicht oder das Gottſchauen empfangen haben: nach den Verhältniſſen des irdiſchen Lebens aber iſt der Weg zur möglichſten Annäherung an die Wahrheit der, daß wir die lebendige Gleichnißſprache in welcher der heilige Geiſt zu den Apoſteln geredet hat ſo erſchöpfend als möglich und in beſter Ent-

haltung von allem Umdeuten zu verſtehen ſuchen. Aber nicht bloß das Zeugniß der Apoſtel ſondern auch das des Herrn Jeſu ſelbſt ſpricht ja gegen die Lehre von dem Bedingtſein der Gottheit des Vaters durch den Sohn. Unſerem Herrn aber welcher die Anſchauung Gottes von Angeſicht zu Angeſicht gehabt und was er da geſchaut in einer unſerer irdiſchen Erkenntnißſtufe angepaßten Darſtellungsweiſe ausgeſprochen hat, müſſen wir vollends vertrauen, daß ſeine Worte die Wahrheit zu der ganzen Durchſichtigkeit bringen, zu welcher ſie beim Hindurchſcheinen durch irdiſches Darſtellungsmaterial überhaupt gelangen kann, hieraus alſo abermals unſere Pflicht erkennen, des Umdeutens uns ebenſo ernſtlich zu enthalten als des erſchöpfenden Auslegens uns zu befleißigen.

§. 78.

„Auf daß ſie ſchauen meine Herrlichkeit welche du mir *gegeben* haſt weil du mich *geliebet* haſt vor Grundlegung der Welt“ Joh. 17, 24. Die Herrlichkeit von welcher der Herr Jeſus redet iſt nach V. 5 jene Herrlichkeit welche er als der vorirdiſche Sohn bei dem Vater hatte und mit welcher er nun als der Gottes- und Menſchen-Sohn, als Jeſus will verherrlicht werden. Es iſt die *Liebe* alſo die *Freiheit* des in ſich vollkommenen Gottes welche dem Sohne ſein Gottesleben gegeben hat. Man vergleiche hiemit den Ausdruck des Paulus in Col. 1, 13 „er hat uns verſetzet in das Königreich des Sohnes *ſeiner Liebe*.“ Nichts nöthiget uns zu der beſchränkenden Auslegung „des Sohnes, auf welchem die ganze Liebe des Vaters *ruht*,“ ſondern der Sohn iſt der Sohn der Liebe des Vaters ſchon darum, weil Gottes Mittheilung ſeiner ſelbſt in der Fülle ſeiner Liebe der *Lebensurſprung* des Sohnes iſt.

Gewichtige Stimmen ſprechen ſich freilich dahin aus, daß wenn Gott nicht die vollkommene Liebe wäre, wenn er nicht ſeine ganze Fülle mittheilen würde, wenn er alſo nicht den Sohn der Liebe zeugete, er auch gar nicht der *Gute*, der in ſeinem Willen Vollkommene, der Heilige wäre: er wäre dann nicht das Urbild des Guten ſondern der Egoismus ſelbſt.

Wäre dieſe Behauptung richtig ſo kämen wir abermals auf den

Satz hinaus daß der Vater bedingt sei durch das Zeugen des Sohnes, denn es ist klar daß das Gutsein nicht weniger konstitutiv für das Gottsein Gottes ist als das seiner-selbst-bewußt-Sein.

Sollte aber nicht schon dieß daß ohne das Zeugen des Sohnes Gott das Urbild des „Egoismus" sein soll dem christlichen Gefühle beweisen, daß die Spekulation auch hier auf einem irrigen Wege ist? Von Egoismus kann doch nur da die Rede sein wo ein Ich das nicht in sich selbst sondern in einem Anderen seinen Ursprung hat und von diesem zur Gemeinschaft berufen ist ursprungswidrig und bestimmungswidrig sich in sich selbst verschließt.

In der Schrift sind die Sätze: Gott ist gut und Gott ist gütig in der That nicht gleichbedeutend. Ebensowenig die Sätze: Gott ist heilig und Gott ist die Liebe. Wer wollte behaupten daß man statt des Lobgesanges der Seraphim in Jes. 6, 3: „heilig heilig heilig ist Jehovah Zebaoth" setzen dürfte: Liebe Liebe Liebe ꝛc. Oder was würde in diesem Falle aus Jes. 57, 15: so spricht der Hohe und Erhabene welcher bewohnt die Ewigkeit und heilig ist sein Name „die Höhe und das Heiligthum bewohne ich" ꝛc.? Die Heiligkeit und das Liebesein Gottes steht zwar in inniger Verwandtschaft, so daß die göttliche Heiligkeit in vielen Stellen der Schrift sogar zum Trost des Sünders gereicht. So wird sie allerdings in der eben angeführten Stelle Jes. 57, 15 sofort zum Troste der über ihre Missethat Gebeugten gewendet. Ebenso in den letzten Worten von 6, 13, ferner in 41, 14. 43, 3. 14. 45, 11. 47, 4, in besonders kräftiger Weise in der merkwürdigen Stelle Hosea's in 11, 8 und 9. Auch in Luc. 1, 49 und Joh. 17, 11 läßt sich erkennen daß der Heilige als solcher zu Erbarmen und Liebe sich neigt. Aber nicht minder ist das Heiligsein Gottes ein Schrecken für die Sünder: 3 Mos. 10, 1—3. Jes. 5, 16. Ezech. 38, 16 und 23. Apok. 6, 10. 16, 5. Die Vergleichung dieser beiden Stellenreihen zeigt daß aus dem Heiligsein Gottes einerseits das Liebesein desselben, andererseits aber der Ernst seines Vergeltens*) folgt, daß

*) Des Vergeltens, nicht bloß des Züchtigens. Vgl. besonders die apokalyptischen Stellen. — Es giebt aber ein Vergelten Gottes welches auch in jenem Aeon nicht mehr vergiebt, also nicht mehr heilen, nicht mehr beleben

man alſo das Heiligſein und Liebeſein Gottes nicht für gleichbedeutend halten darf. Dann darf man aber auch das Gutſein und das Liebeſein Gottes nicht gleichſetzen, denn das Heiligſein Gottes iſt ſein Gutſein. Die Heiligkeit Gottes iſt ſeine unendliche Hoheit, ſeine innere Lebensvollkommenheit, die metaphyſiſche und die ethiſche. Als dieſer unendlich Hohe und in ſich Lebendige ſchließt er dann freilich gerne ſeine Lebensfülle auf und theilt ſie mit. Aber die innere Vollkommenheit und Lebensfülle iſt das prius gegenüber von der Selbſtmittheilung oder Liebe, die Selbſtmittheilung hat auch erſt dadurch ihren Werth daß der ſich Mittheilende der Heilige, der Vollkommene, der Gute iſt. Deßwegen kann man nicht ſagen, Gott wäre nicht der Gute wenn er nicht die Liebe wäre: er iſt der Gute ehe*) er ſich mittheilt, ehe er liebt. Die Selbſtmittheilung Gottes in Liebe iſt nicht die Bedingung ſeiner ethiſchen Vollkommenheit ſondern die Vollkommenheit Gottes iſt das prius für ſeine Selbſtmittheilung.

§. 79.

Auf daß ſie ſchauen meine Herrlichkeit welche du mir gegeben haſt, weil du mich geliebet haſt vor Grundlegung der Welt.“ Gott iſt die Liebe das heißt: der in ſich ſelbſt Vollkommene, der Gute, der Heilige, der Gott des vollkommenen Lebens ſchließt ſeine unendliche Lebensfülle zur Mittheilung auf in freier bedürfnißloſer Liebe. Das iſt der Urſprung des Sohnes: die ewige Liebe will ihr Leben in ſeiner unendlichen Fülle mittheilen, darum zeuget ſie ewig den vollkommenen Sohn; der Vater giebt ihm Leben in ſich zu haben wie der Vater Leben in ſich hat. Denn nur die Zeugung des Weſensgleichen iſt die volle Mittheilung des Gotteslebens und nur die Mittheilung der unendlichen Lebensfülle ſelbſt genüget dem Gotte der die Liebe ſein will.

Kraft dieſer Aſeität und bedürfnißloſen Freiheit ſeines vollkommenen Lebens heißt der aus ſich ſelbſt Seiende „Gott“ ſchlechthin;

---

will, alſo der Liebe nicht mehr gedenkt Matth. 12, 32 — und wer wollte leugnen, daß Gott dieſe Ordnung trifft als der Heilige?

*) Natürlich ein logiſches nicht ein zeitliches Ehe.

heißt auch gegenüber vom Sohne „Gott"; heißt „der Gott" während der Sohn „Gott" heißet; heißt endlich „Christi Gott".

Indem wir solcher Weise auch in der Zeugung des Sohnes die Freiheit des Vaters betonen, kann natürlich die Meinung in keiner Weise sein, die Nothwendigkeit dieses Zeugens verringern zu wollen. Die Zufälligkeit des Sohnes, des Geistes, der Trinität ist ja ein Ungedanke. Aber es ist nicht die Nothwendigkeit des Bedürfnisses sondern der Liebe, daß Gott den Sohn zeugt. Nicht damit Gott Gott sei wird er Vater, sondern weil er Gott ist. Nur der in sich selbst Vollkommene kann seine Lebensfülle liebend mittheilen.

Wer irgend in tieferer Betrachtung in das Wesen Gottes sich zu versenken sucht der weiß, daß in ihm eine Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit ist die über unser Begreifen geht. Gott ist das nothwendige Wesen: ist aber sein Sein nicht eine That seiner Freiheit? Man könnte Gott geradezu so beschreiben, daß er die ewige Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit sei.

Dabei giebt es aber *verschiedenartige* Syntheſen der Freiheit und Nothwendigkeit in Gott. Die ewige Geistigkeit und die ewige Heiligkeit sind es die das *Wesen* Gottes konstituiren; nur indem er sich hervorbringt als den Geist der Heiligkeit bringt er sich als Gott hervor. Aber es ist seine Freiheit durch welche er sich hervorbringt als den als welchen er sich hervorbringen muß um Gott zu sein. Anderer Art ist die Syntheſe der Freiheit und Nothwendigkeit in seinem Zeugen des Sohnes, denn sein Gottsein ist das (logische) *prius*, ist die *Voraussetzung* des Zeugens des Sohnes und nicht ist sein Zeugen des Sohnes die Voraussetzung seines Gottseins. Wie er aber frei ist im Hervorbrigen seiner heiligen Geistigkeit, deren Hervorbringung doch nothwendig ist damit er Gott sei, so ist es eine Nothwendigkeit daß er in Liebe den Sohn zeugt obwohl er ihn in bedürfnißloser Freiheit zeugt.

Jene *Freiheit* mit welcher Gott seine heilige Geistigkeit hervorbringt ohne welche er nicht Gott ist geht über unser Begreifen, weil wir als zeitliche Wesen kein adäquates Verständniß der Ewigkeit, der Aseität haben; jene *Nothwendigkeit* mit welcher der bedürfnißlose Gott in Freiheit sein vollkommenes Leben mittheilend den

Sohn zeugt, geht über unſer Begreifen, weil wir als bedürfnißvoll Liebende kein adäquates Verſtändniß bedürfnißloſen Liebens haben. Man vergleiche die Bemerkungen die in §. 74 dieſem Abſchnitte vorausgeſchickt wurden.

§. 80.

Sind nun dieß die ſchriftmäßigen Anſchauungen über das Verhältniß von Vater und Sohn, ſo werden wir ſagen dürfen, daß von hier aus auch ein Blick ſich öffnet in die Möglichkeit der Selbſtentäußerung des Sohnes gegenüber von dem trinitariſchen Leben des Vaters, Sohnes und Geiſtes.

Wäre das Gottſein des Vaters durch die ewige, ewig gegenwärtige Zeugung des Sohnes bedingt, ſo ließe ſich nicht verſtehen, wie der Sohn ſich ſeiner Gottesherrlichkeit entäußern, wie die ewige Zeugung des Sohnes durch den Vater, das ewige Ausſtrömen des Gotteslebens vom Vater in den Sohn ſich ſtille ſtellen kann: die Gottheit des Vaters ſelbſt würde dadurch gefährdet ſcheinen. Noch weniger wäre die Selbſtentäußerung des Sohnes möglich, wenn auch dieſem ein Antheil zukäme an Gottes Aſeität, an Gottes Selbſtbegründung, ſo daß nur in der dreiperſönlichen Selbſtbegründung Gottes wie jede der drei Perſonen ſo die Totalität derſelben ihr Leben hätte. Aber es iſt die freie Liebe des Vaters, welche den Sohn zeugt, darum kann der Vater für die Zeit der Selbſtentäußerung des Sohnes an die Stelle der vollen Ueberſtrömung des Gotteslebens vom Vater in den Sohn jenes ſanfte Einfließen einer Lebenswelle um die andere in Jeſum eintreten laſſen, welches dem Eingegangenſein des Sohnes in die Verhältniſſe eines allmählig ſich entwickelnden, überhaupt der Zeitlichkeit unterworfenen Menſchen entſpricht.

Die Ausſprüche des Herrn und der Apoſtel haben uns (in §. 38) darauf hingeführt, daß die abendländiſche Kirche mit Recht ſage, der heilige Geiſt gehe wie vom Vater ſo auch vom Sohne aus, nicht bloß was ſeinen Ausgang vom Himmel in unſere Herzen, ſondern auch was ſeinen eigenen Lebensurſprung betrifft. Zur Zeit der Selbſtentäußerung des Sohnes konnte nun aber der heilige Geiſt nicht vom Sohne ausgehen, denn wie kann, der ſich ſeines eigenen Gotteslebens

entäußert hat, der Ursprung eines Gotteslebens sein? Vielmehr wurde umgekehrt der fleischgewordene Sohn vom heiligen Geiste gesalbt um zum messianischen Amte tüchtig zu sein. Zur Zeit der Selbstentäußerung des Sohnes konnte also der heilige Geist nur vom Vater ausgehen. Aber es ist ja die Liebe des Vaters, welche dem Sohne giebt Leben in sich zu haben wie der Vater Leben in sich hat, die ihm also auch giebt den heiligen Geist aus sich quellen zu lassen. Und was die Liebe ordnet das ist nicht eine starre Ordnung, sondern wenn die Liebe des Vaters, Sohnes und Geistes von Ewigkeit den Rathschluß hat, auf dem Wege der Selbstentäußerung des Sohnes die Sünderwelt zu erlösen, so geschieht das Hervorquellen des Geistes zur Zeit der Selbstentäußerung des Sohnes in gleicher Vollkommenheit wie zuvor und hernach, ob es auch nicht vom Vater und Sohn, sondern nur vom Vater, diesem letzten Urquell alles Lebens, geschieht. Denn es ist ja der in ewiger Gegenwart in den Sohn strömende Lebensstrom des Vaters, kraft dessen der Sohn der Lebensquell des heiligen Geistes ist.

Ebenso wenig darf uns die Frage erschrecken, ob denn, wenn im Sohne die Welt ihren Bestand habe, eine Ablegung der Weltregierung von seiner Seite möglich gewesen. Ist es die Liebe des Vaters, welche dem Sohne giebt Leben zu haben in sich selbst und so Lebensquell zu sein für die Welt und auf Grund dessen Regent der Welt, und ist dieses Geben des Lebens vom Vater an den Sohn nicht ein vor langen Jahrtausenden vergangener, sondern ein ewig gegenwärtiger Akt, so ist der Vater der Welt nicht fern, indem der Sohn ist der Lebensquell und Regent der Welt: es ist der aus dem Vater in den Sohn in ewiger Gegenwart quellende Lebensstrom in dessen Kraft der Sohn der Weltregent ist. Nimmermehr ist nach der Schrift die Vermittlung des Weltlebens durch den Sohn so zu verstehen, als ob zwischen dem Vater und der Welt eine Kluft befestigt und der Vater in einer fernen Höhe wäre, vielmehr nennt der Herr den Vater im Himmel als den von welchem die Haare auf unserem Haupte gezählt, die Vögel gespeist und die Blumen des Feldes bekleidet werden *). Es ist die Liebe des

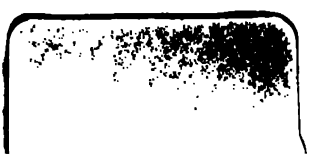
*) Matth. 10, 29. 30. 6, 32. 26. 30.

Vaters, durch welche der Sohn der Lebensquell iſt für die Welt, denn Alles was des Vaters iſt, das iſt des Sohnes (Joh. 17, 10). Deßwegen wäre es ein oberflächliches Reden, wenn man fragen wollte ob denn nun unterdeſſen der Vater vom Sohne die Weltregierung übernommen habe, im Weſentlichen aus derſelben Aeußerlichkeit der Gedanken entſpringend wie jene oft gehörte Einwendung, daß nach der chriſtlichen Lehre von der Regierung der Welt durch den Sohn der Vater ſeinerſeits in einem Ruheſtande zu denken ſei. Solche Vorſtellungen kann man nur haben wenn man den Gott-Vater und Gott-Sohn wie einen Fürſten und ſeinen vor Jahrzehnten gezeugten Sohn nebeneinander ſtellt, ſtatt zu erkennen, daß, weil die Zeugung des Sohnes durch den Vater, das Strömen des Lebens vom Vater in den Sohn eine ewige Gegenwart iſt, der Vater die Welt ſchafft und regiert indem der Sohn ſie ſchafft und regiert. Eben deßhalb iſt es aber auch nicht ein Neues, nicht ein Interim, wenn der Vater die Welt regiert: iſt die Welt des Sohnes weil ſie des Vaters iſt, ſo iſt ſie auch des Vaters weil ſie des Sohnes iſt.

Aber die Ewigkeit des göttlichen Lebens — wie beſteht dieſe neben der Selbſtentäußerung des Sohnes? Wie die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes, wenn dieſe Zeugung während der Zeit ſeiner Selbſtentäußerung ſtille ſteht? Wie die Ewigkeit des Ausgangs des heiligen Geiſtes vom Sohne? Hierauf iſt die Antwort ſchon früher gegeben worden. Man ſuche nur das Weſen der Ewigkeit nicht im Ausſchluß des Wechſels. Das Suchen der Ewigkeit durch das Fliehen vor der Zeit gehört nur einem willkührlichen und dürftigen Philoſophiren an. In der Aſeität liegt die Ewigkeit des Vaters, in der Freiheit ihres aus dem Vater ſtrömenden dem Leben des Vaters weſensgleichen Lebens die Ewigkeit des Sohnes und Geiſtes. Es iſt ja nimmermehr ein unwillkührliches Hineingezogenwerden in die Unterthanſchaft der Zeit, daß der Sohn ſeines Gotteslebens, ſeines Hauchens des Geiſtes, ſeines Regierens der Welt ſich für drei Jahrzehnte entäußert, ſondern es iſt die Freiheit ſeiner Sünderliebe, daß er es thut. Und nachdem er ſein Liebeswerk an uns vollbracht hat, ſo gewinnt er wieder weſſen er ſich entäußert hat. Dieſes freie Hineintreten in die Zeitlichkeit, um wieder zurückzukehren in die Ewigkeit iſt alſo gerade ein Triumphiren der

Ewigkeit über die Zeitlichkeit, eine Erweiſung des Ewigen als des Königes der Zeit, welche ihm dienen muß indem er ſich in ihren Dienſt begiebt und welche ihn nicht feſthalten kann, nachdem er ſein Werk vollbracht. Königlich die Zeit zu bemeiſtern, daß ſie dem Ueberzeitlichen nicht als ein unnahbares Anderes gegenüberſteht, ſondern als eine Form ſeines Daſeins zu Gebote ſteht, das iſt Gottes höchſte Offenbarung ſeiner Ueberzeitlichkeit.

Vaters, durch welche der Sohn der Lebensquell iſt für die Welt, denn Alles was des Vaters iſt, das iſt des Sohnes (Joh. 17, 10). Deßwegen wäre es ein oberflächliches Reden, wenn man fragen wollte ob denn nun unterdeſſen der Vater vom Sohne die Weltregierung übernommen habe, im Weſentlichen aus derſelben Aeußerlichkeit der Gedanken entſpringend wie jene oft gehörte Einwendung, daß nach der chriſtlichen Lehre von der Regierung der Welt durch den Sohn der Vater ſeinerſeits in einem Ruheſtande zu denken ſei. Solche Vorſtellungen kann man nur haben wenn man den Gott-Vater und Gott-Sohn wie einen Fürſten und ſeinen vor Jahrzehnten gezeugten Sohn nebeneinander ſtellt, ſtatt zu erkennen, daß, weil die Zeugung des Sohnes durch den Vater, das Strömen des Lebens vom Vater in den Sohn eine ewige Gegenwart iſt, der Vater die Welt ſchafft und regiert indem der Sohn ſie ſchafft und regiert. Eben deßhalb iſt es aber auch nicht ein Neues, nicht ein Interim, wenn der Vater die Welt regiert: iſt die Welt des Sohnes weil ſie des Vaters iſt, ſo iſt ſie auch des Vaters weil ſie des Sohnes iſt.

Aber die Ewigkeit des göttlichen Lebens — wie beſteht dieſe neben der Selbſtentäußerung des Sohnes? Wie die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes, wenn dieſe Zeugung während der Zeit ſeiner Selbſtentäußerung ſtille ſteht? Wie die Ewigkeit des Ausgangs des heiligen Geiſtes vom Sohne? Hierauf iſt die Antwort ſchon früher gegeben worden. Man ſuche nur das Weſen der Ewigkeit nicht im Ausſchluß des Wechſels. Das Suchen der Ewigkeit durch das Fliehen vor der Zeit gehört nur einem willkührlichen und dürftigen Philoſophiren an. In der Aſeität liegt die Ewigkeit des Vaters, in der Freiheit ihres aus dem Vater ſtrömenden dem Leben des Vaters weſensgleichen Lebens die Ewigkeit des Sohnes und Geiſtes. Es iſt ja nimmermehr ein unwillkührliches Hineingezogenwerden in die Unterthanſchaft der Zeit, daß der Sohn ſeines Gotteslebens, ſeines Hauchens des Geiſtes, ſeines Regierens der Welt ſich für drei Jahrzehnte entäußert, ſondern es iſt die Freiheit ſeiner Sünderliebe, daß er es thut. Und nachdem er ſein Liebeswerk an uns vollbracht hat, ſo gewinnt er wieder weſſen er ſich entäußert hat. Dieſes freie Hineintreten in die Zeitlichkeit, um wieder zurückzukehren in die Ewigkeit iſt alſo gerade ein Triumphiren der

Seite 318 Zeile 5 v. o. ſtatt und lies um. Die Worte von „um“ bis „werdendes zu haben“ ſollten geſperrt gedruckt ſein.
„ 318 „ 1 v. u. ſtatt ihm lies ihn.
„ 328 „ 5 „ „ ſtatt Saamen lies Saame.
„ 340 „ 8 „ „ ſollte ſich unmittelbar an das Vorhergehende anſchließen.
„ 349 „ 9 „ „ tilge „zu.“
„ 361 „ 7 „ „ ſtatt 2, 80 lies 1, 80.
„ 362 „ 15 „ „ nach „theils“ füge bei „weil“.
„ 376 „ 14 v. o. lies ihre ſtatt ſeine.
„ 377 „ 3 „ „ lies Höhepunkte ſtatt Höhenpunkte.
„ 390 „ 15 v. u. ſtatt einer lies ſeiner.